Philosophie

Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas

INAUGURAL-DISSERTATION
zur
Erlangung der Doktorwürde
genehmigt
von der philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

Von
Hans Hölters
aus Düsseldorf

Dissertations-Druckerei Heinr. & J. Lechte, Emsdetten (Westf.)
1938

Diss. Bonn

Philosophie

Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas

INAUGURAL-DISSERTATION
zur
Erlangung der Doktorwürde
genehmigt
von der philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

Von
Hans Hölters
aus Düsseldorf

89 86

Dissertations-Druckerei Heinr. & J. Lechte, Emsdetten (Westf.)

1938

45333.

Berichterstatter: Prof. Dr. Behn
Prof. Dr. Rothacker

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Diese Arbeit erscheint gleichzeitig als Band 97 des Universitas-Archiv, Verlag Heinr. & J. Lechte, Emsdetten.

Inhalt.

Seite:

I. Einleitung. 1

II. Der spinozistische Gottesbegriff bei Moses Mendelssohn. 4

a) Moses Mendelssohn 4

b) Mendelssohns Anschauung über die Lehre Spinozas 7

c) Mendelssohns Argumente gegen Spinoza . . 9

III. Der spinozistische Gottesbegriff bei Friedrich Heinrich Jacobi. 13

a) Friedrich Heinrich Jacobi 13

b) Jacobis Anschauung über die Lehre Spinozas . 18

c) Jacobis Argumente gegen Spinoza . . . 23

IV. Der Gottesbegriff Spinozas kritisch dargestellt. . 29

a) Spinozas Grundannahmen 29

b) Die Erkenntnislehre 30

c) Der Begriff der Notwendigkeit 44

d) Der Begriff der Unendlichkeit 49

e) Die Begriffe Substanz, Attribut und Modus . 56

f) Der Gottesbegriff 64

V. Der spinozistische Gottesbegriff und der Gottesbegriff Spinozas 81

a) Mendelssohn und Spinoza 81

b) Jacobi und Spinoza 84

VI. Schlußbetrachtung. 88

VII. Literaturverzeichnis. 90

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554806_0076

I. Einleitung.

1677 war Spinozas „Ethik" bei Johann Rieuwertsz in Amsterdam erschienen.[1] Schon vor der Jahrhundertwende galt Spinoza als der moderne Philosoph.[2] Spinozist wollte jedoch noch niemand genannt sein.[3] Im 18. Jahrhundert dagegen nannten sich neben wirklichen Spinoza-Anhängern alle möglichen Leute Spinozisten, die den Philosophen noch nicht einmal gelesen hatten, die irgendeinen Pantheismus oder eine paradoxe Ansicht über Gott vertraten.

Eine entscheidende Wiedergeburt erlebte der Spinozismus mit der Begegnung J. W. v. Goethes und F. H. Jacobis im Juli 1774.[4] Goethes Alleins-Gedichte erinnern uns an diese Stunde, wobei wir aber festhalten wollen, daß Goethe sich nie an Spinoza ausgeliefert hat. Er formte vielmehr die kalte Metaphysik Spinozas in Mystik und Dichtung um.

Jacobi bildete einerseits eine schwache Front aus Gefühl und Glauben, anderseits ging er einen Schritt vorwärts, um Spinoza einen Platz zu weisen in der Reihe der großen Denker. Aber gerade durch dieses Gespräch Goethe—Jacobi wurde die Spinozaforschung gefährdet, indem kleine Geister sich Goethe verwandt glaubten und ein phantasiereiches Geschwätz über Gott-Natur begannen und andere wiederum Jacobi einfach die Unwiderlegbarkeit des spinozistischen Systems nachschwatzten, ohne dabei aber Jacobis Geistigkeit zu besitzen.[5]

---

1 Der Name des Denkers ist hier so gebraucht, wie er der Philosophiegeschichte zur Tradition geworden ist, ohne einzugehen auf einen Streit um „de Spinoza", „Despinoza", „d'Espinoza" etc. Vgl. über die Familie des Philosophen: Stanislaus von Dunin-Borkowski, „Spinoza" Münster 1933—36, I, 79—88 ff. und Dunin-Borkowski „Spinoza nach 300 Jahren", Berlin u. Bonn 1932, 9—12 ff.

2 Leibniz, Opp. philos. Ed. Gerh. IV. 428 ff.

3 Vgl. Chr. Thomasius, „Monatsgespräche" 1688. I, 354—442; 746—792, 793—850.

4 Vgl. J.W. v. Goethe, „Dichtung und Wahrheit" III, 14.

5 Vgl. Thomas Wizenmann, „Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen. (d. i. Wizenmann), Leipzig 1786. (Wizenmann — Theologe und zeitweilig Hauslehrer bei Jacobi — ist von Jacobi weitgehendst abhängig).

Herders Versuch ging darauf hinaus, die Arbeit Spinozas christlich zu deuten[6]. Es war dies ein typisch romantisch-schöngeistiger Versuch, wobei man aber Herder zubilligen muß, daß seine Auffassung Spinozas der Lehre als solcher gerechter wurde als etwa die Jacobische Deutung, wenn man von der verchristlichenden Tendenz absieht. Besonders sah er den Gott Spinozas nicht mehr als die starre Substanz, sondern, wie es in einem Brief vom 6. Februar 1784 an Jacobi heißt, als „das allerrealste thätige Eins", eine Auffassung, die auch der Herderschüler Fessler vertrat in seinen „Rückblicken".[7]

Vom 5. bis 7. Juli 1779 fand dann die Unterredung über Spinoza zwischen Jacobi und Lessing statt. Diese lieferte den eigentlichen Stoff zu dem berühmten Streit zwischen Jacobi und M. Mendelssohn, der an sich wohl zur Verbreitung der Mendelssohnschen Spinoza-Auffassung beitrug — Mendelssohn hatte fast 30 Jahre an seinem Spinoza-Bild gearbeitet — und Einseitigkeiten Jacobis überwinden half. Dieser Streit brachte Bewegung in die Metaphysik des „trockenen, todten Verstandes".[8] Die philosophiegeschichtliche Forschung wandte sich dem Amsterdamer Philosophen wieder stärker zu (W. G. Tennemann, K. Fischer, A. Trendelenburg, J. Freudenthal, C. Gebhardt, schließlich St. Dunin-Borkowski). Gab es hier doch noch ein reiches Betätigungsfeld! Aber nicht bloß zum Spinozismus Bekehrte traten auf sondern auch scharfe Gegner. Es sei nur an einen Brief J. G. Hamanns vom 28. September 1785 erinnert, der an Jacobi schrieb: „. . . es thut mir wehe, daß du noch immer am Spinoza kauest und den armen Schelm von cartesianisch-cabbalistischem Somnambulisten, dem Leibnitz seine harmonica praestabilita entwandt haben soll, wie einen Stein im Magen herumträgst . . .".

Es ist nun hier nicht beabsichtigt, auf den gesamten Streit um Spinoza zur Zeit Goethes etwa einzugehen. Vielmehr soll hier vor allem die Diskussion Jacobi—Mendelssohn, und da wiederum in erster Linie der „spinozistische" Gottesbegriff

---

[6] J. G. Herder, „Gott", „einige Gespräche über Spinozas System nebst Shaftesbury's Naturhymnus", Gotha, 1787; Ausg. Düntzer, Berlin 1879.

[7] J. G. Fessler, „Rückblicke auf seine siebzigjährige Pilgerschaft", Breslau 1824.

[8] Friedr. Hegel, „Sämtliche Werke"; Ausg. Glockner, Stuttgart 1927—29. (Hegelzitation erfolgt jeweils nach dieser Ausgabe), XIX, 532.

in seinem Verhältnis zum Gottesbegriff Spinozas, behandelt werden. Es ist hier zwischen „spinozistischem Gottesbegriff" und „Gottesbegriff Spinozas" unterschieden, da unter „spinozistisch" — wie schon eingehend gesagt — Auffassungen anzutreffen sind, die alle möglichen, nur nicht Spinozas Gedanken darstellen.

Der historische Bestand des Jacobi—Mendelssohn-Streites ist allgemein bekannt geworden unter dem Namen „Pantheismusstreit".[9] Im Mittelpunkt des Streites steht also der Pantheismus in seinem Verhältnis zu Spinoza. Es geht weiterhin um die Widerlegbarkeit des Spinoza und schließlich — es ist ja der eigentliche Anlaß zum Streit — um Lessings Stellung zum Pantheismus und zu Spinoza. Gemäß der Fragestellung wird im folgenden versucht, ein systematisches Bild vom spinozistischen Gottesbegriff zu zeichnen, einmal in der Anschauung Mendelssohns, weiter in der Auffassung Jacobis, wobei wir uns weder an die historische Abfolge der Schriften halten, noch den Streit Jacobi—Mendelssohn als Streit mit seiner Ironie und seinem Spott abhandeln. Auch die Frage nach Lessings Spinozismus lassen wir dabei völlig beiseite.[10] Lediglich der spinozistische Gottesbegriff ist bei Jacobi und Mendelsohn herauszuschälen. An Hand der Spinoza-Texte wollen wir dann selbst versuchen, eine kritische Darstellung des Gottesbegriffes bei Spinoza zu geben und abschließend diese den Auffassungen Jacobis und Mendelssohns gegenüberzustellen.

---

9 Vgl. Heinrich Scholz, „Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn" in „Neudrucke seltener philosophischer Werke", hrsg. von der Kantgesellschaft, Bd. VI, Berlin 1916.
Weiter: Fritz Mauthner, „Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik" in: Bibl. d. Philosophen, II. Bd., München 1912.

10 Vgl. darüber: Scholz, „Pantheismusstreit".

II. Der spinozistische Gottesbegriff bei Moses Mendelssohn.

a) Moses Mendelssohn.

Moses Mendelssohn (1729—1786) ist Rationalist, religiöser und philosophischer Aufklärer. Dieser Rationalismus Mendelssohn geht so weit, daß Mendelssohn von sich selbst behauptet, daß er „in Absicht auf Lehren und ewige Wahrheiten keine andere Überzeugung kenne, als die Überzeugung durch Vernunftgründe“[11]. Damit vertritt Mendelssohn eine Beweisbarkeit von Religionswahrheiten und so auch eine Beweisbarkeit des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Er meint eben, die Vernunft allein genüge, um die positiven Wahrheiten zu finden. Dem Denken gesteht er volle Freiheit zu, und nicht minder tritt er für Glaubensfreiheit ein. Religiös gesehen ist Mendelssohn Deist, wobei er aber strenger Jude bleibt[12]. Er setzt die Tradition des ontologischen Gottesbeweises fort, wie Hegel meint, ein ontologischer Gottesbeweis „in der schlechtesten Form, welcher er fähig ist“[13].

Mendelssohn ist „fest überzeugt, daß die Hauptwahrheiten der natürlichen Religion so apodiktisch erweislich sind, als irgendein Satz in der Größenlehre“[14]. Die „natürliche Religion“ ist ihm ebenso evident „wie ein Satz der Geometrie“[14]. Mendelssohn gibt ein Beispiel: Ein Grönländer spricht bei aufgehender Sonne: „Wie schön muß der seyn, der dieses gemacht hat“[15]. Dieser Schluß ist für Mendelssohn unumstößlich, er ist für ihn der Beweis für das Dasein Gottes. Mendelssohn benutzt hier also auch Grundlagen des kosmologischen

---

[11] „Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings“, 1786. (Ausgabe: Ofen, 1821; Zitation erfolgt nach dieser Ausgabe; in Klammer folgt die Seitenzahl der Textausgabe von Scholz). 36 ff. (Scholz: 306 ff.).

[12] M. Mendelssohn, „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“, 1783.

[13] Friedr. Hegel, Werke, I, 314 ff.

[14] „Mendelssohn, an die Freunde Lessings“ 38 ff. (Scholz: 307 ff.).

[15] ibd. 39 ff. (Scholz: 308 ff.).

Gottesbeweises. Aber er sieht hier nicht die entscheidende Frage, nämlich die erkenntnistheoretische, die hier zu stellen wäre. Dabei war schon 1781 die „Kritik der reinen Vernunft" erschienen, und Kants Anliegen hätte Mendelssohn, der diese Gedanken noch 1785—86 vertrat, doch auf diese Frage lenken müssen.

Die Spekulation des Menschen um die Gottheit zerfällt für Mendelssohn in drei Klassen: Der Philosoph, der die Unendlichkeit Gottes erkennt, hält es Gottes für unwürdig, sich um irdische Dinge zu kümmern. Gott liegt nur die Erhaltung des Ganzen ob[16].

Eine zweite Gruppe — meist Dichter und Popularphilosophen — schreiben entweder Gott auch alle Einzeldinge und ihre spezifischen Wirkungen direkt zu, und Gott wird ganz in menschliche Begriffe gepreßt, oder Gott greift für sie nur da ein, wo sie Dinge sehen, die nach ihrer Auffassung nicht nach den Gesetzen der Natur sind[16].

Die dritte Gruppe schließlich sind die Gottesleugner. Je mehr Regeln die Menschheit in der Natur findet, desto weiter rückt sie von Gott ab. So sind die Naturforscher die ersten Gottesleugner[16].

In Bezug auf ewige Wahrheiten gelten also nur Vernunftgründe. Mendelssohn wehrt sich aber dagegen, „durch Hülfe metaphysischer Demonstration alles ausrichten"[17] zu können. Die Jacobische Glaubensphilosophie ist dagegen nur „ein Rückzug unter die Fahne des Glaubens"[18].

Die Philosophie soll, so meint Mendelssohn, das bearbeiten und sicherstellen, was der gesunde Menschenverstand, der bei Mendelssohn geradezu zur Regel wird, erkannt hat. Die Spekulation muß die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes in Vernunfterkenntnis umwandeln. Dabei gilt für Mendelssohn der Satz: „Was ich als wahr nicht denken kann, macht mich, als Zweifel, nicht unruhig"[19].

Der Begriff des gesunden Menschenverstandes bei Mendelssohn ist dabei im Grunde der einen Seite des Jacobischen

---

16 M. Mendelssohn, „Morgenstunden" oder „Vorlesungen über das Daseyn Gottes", 1785, Ausg. Ofen 1819, 226/227 ff. (Scholz: 32/33 ff.).
17 „Mendelssohn an die Freunde Lessings" 36 ff. (Scholz: 305 ff.).
18 ibd. 33 ff. (Scholz: 303 ff.).
19 ibd. 48 ff. (Scholz: 115 ff.).

Begriffes des Glaubens sehr ähnlich, denn beiden geht es hier um das, was wir Evidenz nennen. Mendelssohns Philosophie ist eine Popularphilosophie, keine Philosophie im Sinne einer strengen Wissenschaft. Ihre Argumente holt sie meist von Wolff und Reimarus. Mendelssohn hat dabei, wie Hegel mit leichter Ironie feststellt, in einer „geschmackvolleren Form"[20] philosophiert. Er steht mitten in der Berliner Aufklärung. Diese verfolgte das Gefühl oder Bewußtsein des Unendlichen mit einem gewissen Haß.

Mendelssohn ist, das sei abschließend gesagt, auch Psychologe. Er versucht die Dreiheit der menschlichen Seelenvermögen grundzulegen[21]. Auch die Ästhetik will er absolut auf die Psychologie gründen. Schon Hegel hatte diese starke ästhetische Betätigung Mendelssohns bemerkt[22]. Diese Skizze mag beitragen zum Verständnis der Mendelssohnschen Spinoza-Auffassung.

Die Grundlage der Jacobi-Mendelssohn-Diskussion bildete die Frage nach dem Verhältnis des Pantheismus zur Lehre des Spinoza. Der Pantheismus trug hier schon weitgehend Züge eines Spinozismus, d. h. Züge einer pantheistischen Lehre, die entweder ihre Anregungen oder einzelne Elemente von Spinoza genommen hatte, ohne aber auch nur annähernd dem eigentlichen Spinoza konform zu bleiben. So bildet sich bei Lessing eine Art „geläuterten Spinozismus", als er gegen Jacobi für Spinoza eintrat[23]. Bei Herder finden wir im „Gott" einen ganz „herderschen" Spinozismus, der sogar schmale Versuche einer christlichen Interpretierung zeigt[24]. Schließlich wenn wir etwa an Goethes Spinoza-Aufsatz denken, so finden wir dort — wie auch in manchen Goethe-Gesprächen — gerade-

---

[20] Friedrich Hegel, Werke XIX, 482 ff.
[21] M. Mendelssohn, „Briefe über die Empfindungen", 1755.
[22] Friedrich Hegel, Werke XIX, 530 ff.
[23] Vgl. hierzu F. H. Jacobi, „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn", Werke, Bd. IV[1], 53—75 ff., Leipzig 1819. Bei aller Achtung vor Jacobis Objektivität wird man allein aus diesem Bericht Jacobis stark an Lessings Anhängerschaft für Spinoza zweifeln können. Lessings Gestalt in diesem Bericht fällt gegen Jacobi zu stark ab, um glaubhaft zu sein. Gerade diesen Bericht allein als Stützpunkt zu nehmen, diese Basis ist zu schmal. Daß Lessing spinozistische Gedanken im Sinne der Zeit mit sich trug, geben wir gerne zu. Zu Lessings Weltbild vergleiche man vor allem die kleine Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechtes".
[24] Vgl. Anm. 6.

zu einen goetheschen Spinozismus. Bei Goethes wie auch bei Herders ästhetischer Gemütsverfassung erfährt die Spinoza-Auffassung eine starke Modifizierung, worauf Wilhelm Dilthey schon hinwies[25].

Es würde zu weit führen, diese Anschauungen hier alle näher zu differenzieren. Im Gegensatz zu Jacobi sind sich sowohl Lessing, Herder und Goethe wie auch Mendelssohn klar, daß es neben dem Spinozismus durchaus eine nicht auf Spinoza fußende pantheistische Metaphysik geben kann. Es ist durchaus möglich, über die Grundlagen des Systems Spinozas und auch über den Spinozismus hinauszugehen und pantheistische Ideen auszubilden, ein Versuch, den die deutschen Idealisten schon gemacht haben.

b) Mendelssohns Anschauung über die Lehre Spinozas.

Von hier aus haben wir nun einen Boden, um einen Versuch zu machen, Mendelssohns Anschauungen von der Lehre Spinozas, insbesondere vom Gottesbegriff Spinozas, von der Substanz, ihren Attributen und Modi darzustellen.

Spinoza ist der Lehrer der Alleinheit. Für ihn gibt es nur eine unendliche Substanz von „unendlicher Denkungskraft und unendlicher Ausdehnung"[26]. Diese einzig und allein notwendige und auch allein mögliche Substanz ist der Gott Spinozas. Nur dieses einzig Unendliche hat wahre Substantialität. Die Eigenschaften dieser Substanz sind unendliche Ausdehnung und unendliches Denken.

Wir selbst und die Welt um uns sind nichts anderes als Modifikationen dieser Substanz, ein unendliches Weltall. Damit gilt der Satz: „Eins ist Alles, und Alles ist Eins"[27]. Mit Recht sieht Mendelssohn Ursprünge solcher Gedankengänge in der cabbalistischen Mystik und in der Lehre Giordano Brunos. Letzteres betonte ja auch F. H. Jacobi sehr stark.

---

[25] Vgl. hierzu: Suphan: „Goethes Spinoza-Aufsatz", in: Goethe-Jahrbuch 1891; den Aufsatz „Natur" im Tiefurter Journal 1782; in der Weimarer Goethe-Ausgabe 1. Abt. XXVIII, 288 ff., 4. Abt. VII, 214 ff., 2. Abt, XI, 315—319 ff.; als Literatur: W. Dilthey, „Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes", in: Gesammelte Schriften Bd. II, Leipzig und Berlin 1914, S. 391 ff.

[26] M. Mendelssohn, „Morgenstunden", 182 ff. (Scholz: 3).

[27] ibd.

„Das nothwendige Wesen denkt sich selbst, als schlechterdings nothwendig; denkt die zufälligen Wesen, als auflösbar in unendliche Reihen; als Wesen, die ihrer Natur nach rückwärts eine Reihe ohne Anfang zu ihrem Daseyn voraussetzen und vorwärts eine Reihe ohne Ende zur Wirklichkeit befördern"[28].

Die unendliche Substanz besteht für sich unabhängig und bedarf keines anderen Wesens zu ihrem Dasein. Nur ein gänzlich unabhängiges Wesen kann Substanz genannt werden. Diese unendliche Substanz hat zwei uns bekannte Eigenschaften, Ausdehnung und Denken. „Der gesamte Inbegriff unendlich vieler endlichen Körper, und unendlich vieler Gedanken, mache Ein einziges unendliches All aus, unendlich an Ausdehnung und unendlich an Denken"[29]. Also: Alles ist Eins, und Eins ist Alles! Freiheit im Sinne einer Wahlfreiheit gibt es für Spinoza nicht. Freiheit ist nur die Zustimmung zum System der Notwendigkeit. Unter dem freien Willen versteht Spinoza bloß eine absichtlose, unbestimmte Wahl von Gleichgültigen. Mit Recht, meint Mendelssohn, lehnt Spinoza das ab für die Gottheit, denn die Erkenntnis des Guten, die zur freien Wahl nötig ist, gehört zu den Eigenschaften des Verstandes und ist insofern von totaler Notwendigkeit.

„Nach Spinoza's Begriff ist alles, was in der sichtbaren Welt erfolgt, von der strengsten Nothwendigkeit; weil es so und nicht anders in dem göttlichen Wesen und in den möglichen Modifikationen seiner Eigenschaften gegründet ist. Was nicht würklich erfolgt, ist ihm auch nicht möglich, nicht denkbar"[30]. Hier kommt Mendelssohn Spinozas Ansicht schon bedeutend näher, als wenn er früher von „zufälligen Wesen" sprach, die das „nothwendige Wesen" denke[31]. Alles, was nicht in den göttlichen Modifikationen als der notwendigen Ursache gegründet ist, ist unmöglich.

---

[28] ibd. 184—185 ff. (Scholz: 4—5 ff.).
[29] ibd. 186 ff. (Scholz: 5 ff.).
[30] „M. Mendelssohn an die Freunde Lessings", 46 ff. (Scholz: 113 ff.). Gleiche Gedanken äußert Leibniz: „Spinoza aber behauptet . . . alles sei der ersten Ursache oder der ursprünglichen Natur entsprungen, und zwar durch eine blinde, völlig geometrische Notwendigkeit, ohne daß dieses erste Prinzip der Dinge der Wahl, der Güte und des Verstandes fähig sei". (Theodizee, Vorrede). Ausg.: Meiner, Phil. Bibl. Bd. 71, Leipzig 1925.
[31] Vgl. hierzu den ersten Abschnitt dieser Seite.

c) Mendelssohns Argumente gegen Spinoza.

Wenn Jacobi das System Spinozas für unwiderlegbar hielt, so glaubte Mendelssohn, der es zwar auch wie Jacobi für nicht erträglich hielt, an eine Überwindung durch die Spekulation. Hierbei suchte er vor allem Anschluß an Christian Wolffs berühmte Spinozakritik[32] und an Leibniz Spekulationen.

Gegenüber Spinoza hält Mendelssohn von vornherein an der Substantialität der „zufälligen" (endlichen) Dinge fest, die für sich bestehen — wenn auch abhängig von der Substanz. Sie sind „ohne das Unendliche nicht denkbar; aber doch der Subsistenz nach mit dem Unendlichen nicht vereiniget"[33].

Mendelssohn vertritt gegen den Unendlichkeitsbegriff Spinozas ein Argument, das vor allem schon von Christian Wolff vertreten wurde[34]. Er glaubt, daß Spinoza die „intensive Größe" (Unendlichkeit) mit der „extensiven Größe" (Unendlichkeit) verwechsele[35]. Das Unendliche muß für Mendelssohn nicht bloß der Größe sondern vor allem der Kraft nach unendlich sein. Addition von Endlichem führt nicht zu Unendlichem.

Spinozas Inbegriff aller endlichen Wesen, die nur der Ausdehnung nach unendlich sind, ist ein Unendliches der Menge (extensio) nach. Er muß so noch ein Unendliches der Kraft nach (intensio) annehmen. Da es aber nur eine einzige unabhängige Substanz gibt, so muß das Unendliche der Menge nach von diesem Unendlichen der Kraft nach abhängig sein.

Die größte Schwierigkeit sieht Mendelssohn aber darin, daß Spinoza, wie er glaubt, „aus dem Zusammennehmen des Eingeschränkten das Uneingeschränkte will entstehen lassen"[36]. Durch eine Vermehrung des Extensiven kann das Intensive nicht verstärkt werden. Das Unendliche muß von vornherein der Kraft nach unendlich sein, wenn es keines anderen Wesens zu seinem Dasein bedarf.

Soll allen Körpern eine Ausdehnung und eine Kraft zukommen, so sind das Ausgedehnte und die Kraft doch nicht je-

---

32 Christian Wolff: „Theologia naturalis meth. scient. pertract., Frankfurt 1736/37.

33 M. Mendelssohn, „Morgenstunden" 185 ff. (Scholz: 5 ff.).

34 „Realitas omnis infinita ac in specie cogitatio infinita non componitur ex realitatibus finitis; que numero infinita sunt". Chr. Wolff, Theol. nat. p. II, § 706.

35 M. Mendelssohn, „Morgenstunden", 186—187 ff— (Scholz: 6 ff.).

36 „M. Mendelssohn an die Freunde Lessings", 55 ff. (Scholz: 120 ff.).

weils dasselbe. Die Einheit ist bloß eine abstrakte dem Begriffe nach, der Sache nach sind Ausdehnung und Kraft in den verschiedenen Objekten verschieden wiederholt. Dasselbe gilt für das Denken. Wenn das Denken allen zukommt, so ist das nicht dieselbe Einheit, die in allen denkt. Dem Begriffe nach ist es einerlei, ob wir das Gedachte der Kraft oder dem Attribut des Denkens zurechnen, der Sache nach aber muß die Kraft des Denkens jedem besonders zukommen.

Wenn nun nach Spinoza die einzige Substanz in dem Inbegriff aller materiellen (ausgedehnten) und denkenden Wesen besteht, so setzt das jedoch wiederum das Dasein eines „inbegreifenden Subjekts" voraus. Damit, meint Mendelssohn, kämen wir über Spinoza hinaus auf das notwendige Dasein eines der Kraft nach unendlichen, einzigen Wesens[37].

Weiter unterscheidet Mendelssohn dann beim Begriff der Substanz das „Selbständige" und das „Fürsichbestehende". Ersteres ist das eigentlich Unendlich-Notwendige; letzteres kann durchaus für sich bestehend, abgesondert vom Selbständigen und doch abhängig sein von ihm in seinem Dasein, also nicht bloß Modifikation der einen Substanz sein. Spinoza hat nicht bewiesen, daß alles Fürsichbestehende „eins" ist, sondern nur, daß das Selbständige eins ist. Er hätte beweisen müssen, daß der Inbegriff alles Endlichen eine einzige, selbständige Substanz ausmache.

„Die erste Ursache hat Gedanken aber keinen Verstand"[38]. Das Attribut des Denkens ist unendlich und ist Haupteigenschaft der Substanz. Die Gedanken kommen der einzigen Substanz also zu. Gleichwohl ist es nie ein einzelner Gedanke sondern nur der allgemeine Urstoff[39]. Dagegen sagt Mendelssohn, daß die Substanz doch schließlich sich selbst Gegenstand, sich selbst Gedanke sein muß. Ebenso müssen ihre Eigenschaften und Modifikationen ihr Gegenstand sein. Wenn sie keinen Verstand habe, wie könne dann das Denken ihr Attribut sein?[40] Mendelssohn übersieht dabei allein schon, daß

[37] Solche Gedankengänge nennen wir „spinozistisch" in dem Sinne, wie wir den Terminus eingangs festlegten; denn diese Gedanken gehen auf Spinoza fußend, ihn umwandelnd weiter.

[38] „M. Mendelssohn an die Freunde Lessings", 44 ff. (Scholz: 112 ff.).

[39] Vgl. hierzu: Wilh. Windelband: Geschichte der neueren Phiosophie, 3. Aufl. Bd. I, 218—19 ff.

[40] Vgl. hierzu: Leibniz: Theodizee § 173. Leibniz äußert dort einen ähnlichen Gedanken: „Allerdings hat die Ansicht Spinozas hierüber etwas Dunkles, denn er erteilt Gott das Denken zu, nachdem er ihm den Verstand genommen hat".

Spinoza vor allem die Begriffe Verstand und Wille meiden will, weil er besorgt ist, in einen Anthropomorphismus zu fallen, was aber gerade so desto leichter geschieht.

Eine entscheidende Frage glaubt Mendelssohn auch in Bezug auf das Attribut der Ausdehnung aufzuwerfen, wenn er nach dem Ursprung der Bewegung fragt. Die Quelle der Bewegung kann nicht im Ganzen einer einzigen Substanz sein, denn das Ganze hat keine Bewegung; sie muß also in den Teilen sein. Daraus zieht Mendelssohn den Schluß, daß die Teile auch ihr abgeteiltes Dasein haben müssen. Einen ähnlichen Gedanken äußert er dann zum Attribut des Denkens. Wahrheit und Unwahrheit gründen für Spinoza in der einen Substanz. Wohin gehören aber alle Billigungs- und Begehrungsvermögen, da die Substanz ihrer nicht fähig ist? Sie könnten an sich doch bloß Modifikationen der Substanz sein. So muß Spinoza ihr Dasein leugnen zu Gunsten einer strengen Notwendigkeit.

Auch gegen die Annahme, der Mensch sei nur ein Gedanke Gottes, wendet sich Mendelssohn scharf. Die Hauptargumente sind das Selbstbewußtsein einerseits und das Wissen von der Beschränktheit des menschlichen Denkbereiches anderseits. Gott hat einen vollkommenen Begriff, ein Urbild vom Menschen. Dazu gehört also auch seine Schwachheit und seine Grenze. Aber Gott besitzt deshalb die Schwachheit und die Grenzen des Menschen absolut nicht, bzw. nur als Prädikat eines endlichen Wesens. Das wäre sonst ein Widerspruch in seiner Existenz. Der Mensch kann also kein innergöttliches Wesen (bloß ein Gedanke Gottes) sein. Er muß außerhalb der Gottheit existieren. Gott und Welt sind nicht eins. Wäre der Mensch nur ein reiner Gedanke Gottes, so müßte er zunächst einmal immer ein Gedanke Gottes bleiben. Seine Glückseligkeit hinge von der Erkenntnis seines Denkens ab und von dem Bestreben, die übrigen Gedanken dieses Denkens zu lieben und dieser seiner Quelle ähnlich zu werden. Mendelssohn hielt diese Gedanken aber schon für einen „geläuterten Spinozismus".

Mendelssohn meint, wenn Spinoza eine Schwierigkeit fand, das Endliche außer Gott wirklich sein zu lassen, so besteht aber doch dieselbe, ja wohl die größere Schwierigkeit, das Endliche in das göttliche Wesen hineinzuverlegen. So versucht

er schließlich selbst eine Erklärung der Existenz endlicher Wesen. Er nimmt an, daß Gott sich einen eingeschränkten Grad seiner Realität denke. Des Eingeschränkten entäußert sich Gott dabei nicht, er denkt es nur gleichsam negativ. Hier zeigen sich bei Mendelssohn wieder stark mechanistisch-rationalistische Gedankengänge, denn die Versuche, innergöttliche Vorgänge spekulativ zu erklären, sind fast immer rationalistisch.

Entscheidend, wie er glaubt, fragt Mendelssohn jetzt: „Muß zum Gedanken Gottes noch etwas hinzukommen, wenn er außer Gott würklich werden soll?“[41] Mit der Frage macht Mendelssohn aber auch schon halt. Eine Antwort versucht er nicht zu geben. Diese Frage ist dabei gewiß für den Pantheismus bedeutend, wie weit für Spinoza, werden wir an anderer Stelle zu zeigen versuchen.

„Eins ist Alles, Alles ist Eins“. Das bleibt der entscheidende Satz Spinozas für Mendelssohn. Gott ist also die Welt, das Unendliche ist selbst alles. Mendelssohn betont demgegenüber für sich selbst eine klare Unterscheidung von Gott und Welt. Der Pantheismus dagegen (das gilt hier speziell für Spinoza) kennt kein außergöttliches Dasein. Die Vorstellungen des Unendlichen haben infolge ihrer Notwendigkeit schon ein Dasein in ihm selbst. Im „verfeinerten“ Pantheismus sieht Mendelssohn bloß eine überfeine Spekulation, die keine üblen Folgen haben kann. So ist Mendelssohn der Ansicht, „daß es auch einen geläuterten Spinozismus giebt, der sich mit allem, was Religion und Sittenlehre praktisches haben, gar wohl verträgt“, . . . „daß sich dieser geläuterte Spinozismus hauptsächlich mit dem Judenthume sehr gut vereinigen läßt“[42].

Jude hätte Spinoza im Hinblick auf seine Spekulation gut bleiben können, er hätte aber nicht in gleicher Hinsicht orthodoxer Christ sein können.

Mendelssohn denkt immer an ein „Ausströmen, Ausfließen“[43] des Unendlichen. Er glaubt aber, daß sich das System der Immanenz und das System des transzendierenden Ausströmens sehr nahe sind, das alles letztlich bloß Mißdeutung von Worten sei. —

---

[41] M. Mendelssohn, „Morgenstunden“, 209 ff. (Scholz: 21 ff.).
[42] „M. Mendelssohn, an die Freunde Lessings“, 5 ff. (Scholz: 295 ff.).
[43] Vgl. hierzu: M. Mendelssohn, „Morgenstunden“, 220—221 ff. (Scholz: 28—29 ff.). Man wird hier stark an neuplatonische Gedankengänge erinnert.

III. Der spinozistische Gottesbegriff bei Friedrich Heinrich Jacobi.

a) Friedrich Heinrich Jacobi.

Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819) tritt in der Philosophiegeschichte auf als „Glaubensphilosoph". „Das Element aller menschlichen Erkenntnis und Wirksamkeit ist Glaube"[44]. „Wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen"[45]. Das ist für Jacobi unmittelbare Gewißheit, die keines Beweises bedarf. Dieser Glaube ist aber nicht etwa der einer Religion, kein Glauben an etwas Bestimmtes, sondern eigentlich eine „Stimmung", etwa im Sinne Martin Heideggers, ein unmittelbares Wissen, letztlich eine Lebensbejahung[46]. Unglaube dagegen ist Lebensverneinung; aber niemand kann zum „salto mortale" des Glaubens gezwungen werden. Für Jacobi beruhen alle Vernunftgründe — auch das Erfassen von Übersinnlichem — auf einer inneren, ersten Gewißheit, und das ist eben der Glaube. Letztlich ist Jacobis Glaubensbegriff unserem Begriff der Evidenz am nächsten. O. F. Bollnow unterscheidet in näherer Untersuchung des Jacobischen Glaubensbegriffes vier Bedeutungen des Begriffes „Glauben", die aber alle (zu mindest 1—3) dem Begriff der Evidenz sehr nahe kommen[47]. Mathematische Axiome und Realität der Außenwelt hält Jacobi für evident. So ist für Jacobi auch das Wissen letztlich im Glauben begründet. Das Wissen der Realität ist uns angeboren, das Wissen der Axiome dagegen können wir uns noch aneignen. So ist der Glaube an die Realität letztlich für alles Weitere Voraussetzung. Der Verstand ist für Jacobi ein Vermögen, das das vom Glauben

[44] F. H. Jacobi, Werke, Leipzig 1819, IV[1] 223 ff.
[45] ibd. IV[1], 210 ff.
[46] Vgl. S. 16 dieser Arbeit.
[47] Vgl. Otto Friedrich Bollnow: „Die Lebensphilosophie Friedrich Heinrich Jacobis". Göttinger Forschungen, H. 2., Stuttgart 1933. 180 ff.

gebotene Material formal bearbeitet. Er bleibt also abhängig vom Glauben. „Der Verstand kann nur bearbeiten, sein überlegender Wille nur, was da ist, bald vereinigen, bald trennen“[48]. Von hier aus versteht man dann auch Jacobis Satz: „Wir können nur Ähnlichkeiten (Übereinstimmungen, bedingt nothwendige Wahrheiten) demonstriren, fortschreitend in identischen Sätzen. Jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, dessen Principium Offenbarung ist“[49]. Mit Offenbarung ist nicht an eine positive Offenbarung gedacht, sondern eben an das Offenbarwerden im Glauben.

Religion hat dabei für Jacobi nichts mit Offenbarung zu tun. „Geist meiner Religion ist also das: der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne; und es giebt einen Frieden Gottes, welcher höher ist denn alle Vernunft; in ihm wohnt der Genuß und das Anschauen einer unbegreiflichen Liebe“[50]. Jacobis Gott ist ein Gott der Persönlichkeit, wenn auch im zeitlich früher „Allwill“ pantheistische Tendenzen liegen. „An der Persönlichkeit Gottes aber und ihrer durchgängigen Wahrhaftigkeit kann ich nie zweifeln, sobald ich Gott Bewußtseyn: In sich seyn und sich wissen, das Ich bin, zuschreibe“[51]. Jacobi beruft sich hierbei auch auf eine Stelle in der Kantischen Kritik der praktischen Vernunft: „Ein Wesen, welches fähig ist, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln, ist eine Intelligenz, ein vernünftiges Wesen; und die Causalität eines solchen Wesens, nach dieser Vorstellung der Gesetze, ein Wille desselben. Ein Wesen, welches durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur wäre, würde die höchste Intelligenz seyn; also Gott.“ Kritik der pr. Vern. S. 225 u. 226. Kritik der reinen Vern. S. 659. in der ersten Ausg. S. 631“[52].

---

[48] F. H. Jacobi, Werke, VI, 156 ff.
[49] F. H. Jacobi, Werke, IV[1], 223 ff.
[50] ibd. IV[1], 212—213 ff.
[51] ibd. IV[2], 77 ff.
[52] F. H. Jacobi, Werke, IV[2], 76 ff.
Jacobi geht es um die Begriffe „Urheber“ und „Intelligenz“. Die Art und Weise, wie er Kant zu Hilfe nimmt, ist offensichtlich wenig korrekt. Das Zitat bei Kant heißt: „Nun ist ein Wesen, daß der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftig Wesen) und die Causalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott“. (Kritik der praktischen Vernunft,

Gott ist der Schöpfer des Weltalls (auch der Substanzen), „. . . weil wir kein Entstehen, welches nicht auf eine natürliche, d. i. bedingte und mechanische Weise geschieht, begreifen können“[53]. Die Erkenntnis Gottes ist gemäß dem Glaubensbegriff Jacobis eine unmittelbare; besser würde man sagen, Gott wird erfahren. Eine eigentliche Gotteserkenntnis kennt Jacobi nicht, denn erkennen heißt für ihn, „. . . eine Sache aus ihren nächsten Ursachen herleiten können, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen“[54]. Das Unbedingte nun begreifen, hieße es zu einem Bedingten oder zu einer Wirkung machen, meint Jacobi, und dann braucht es wieder eine Ursache[55].

Mit den Jacobischen Bestimmungen von Glauben und Wissen ist jener Wesensbestimmung des Menschen als „animal rationale et sociale“ ein Stoß versetzt worden. Hier wird versucht, an die Stelle des Rationalen das Irrationale zu setzen. Auswirkungen dieses Primats des Irrationalen sehen wir bis in die neueste Zeit. Die Wissenschaft „bloß als solche“ ist für Jacobi „organisierte Unwissenheit“[56].

Jacobi wendet sich ganz ab von der Aufklärung, aber im Kampf um die Ganzheit des menschlichen Daseins wird er zu weit auf die Seite des Gefühls getrieben. Er sucht Unmittelbarkeit, Ursprünglichkeit, Ganzheit des Lebens, aber er übersieht einen entscheidenden Wesenszug des Menschen, den produktiven Verstand. Der Mensch darf sich der Endlichkeit nicht entziehen, indem er ins Unendliche flieht. Hier liegt wohl schon ein wesentlicher Grund für die einseitige Interpretation Spinozas.

Aus dieser Ursprünglichkeit des Lebens kommt Jacobi auch zu einer ganz eigenartigen Auffassung der Moral. Die Lebenssteigerung ist Moral in sich[57], es entsteht eine Genie-

---

1788, Akademie-Ausg., Bd. V, 125 ff., Berlin 1908). In der „Kritik der reinen Vernunft“ bezeichnet Kant unter dem Kapitel „Kritik aller Theologie aus spekulativen Principien der Vernunft“ den Gegenstand der „natürlichen Theologie“, das Urwesen, auch als „höchste Intelligenz“. (Kritik der reinen Vernunft, 1781 631 ff.; Kr. d. r. V. 1787, Akad.-Ausg., Bd. 3, 421 ff., Berlin 1904).

53 F. H. Jacobi, Werke, IV^2, 156 ff.

54 ibd. IV^2, 149 ff.

55 ibd. IV^2, 153—154 ff.

56 ibd. III, 29 ff.

57 Vgl. die vitalen Werte bei Max Scheler!

moral. Seine Ethik ist keine Vernunftethik sondern eine Ethik der Anschauung.

Anderseits sucht Jacobi das Wesen der menschlichen Existenz in seinem ganzen Umfang zu untersuchen. Er entdeckt manche Dinge wieder, die man beiseite geschoben hatte. Scharf weist er einmal auf die Endlichkeit des menschlichen Lebens hin. Bedeutender aber ist die Erkenntnis, daß das Ich und Du eine gleiche Ursprünglichkeit besitzen, „denn ohne Du ist das Ich unmöglich“[58]. Das ist eine klare Front gegen das isolierte Ich Descartes und auch gegen zum Solipsismus neigenden Idealismus. Erkenntnistheoretisch von Bedeutung ist ferner die klare Sicht der engen Verbundenheit von Vernunft und Sprache. „Die enge Verbindung von Vernunft und Sprache erkennt ein jeder“[59] [60].

Von der modernen Existenzphilosophie lassen sich übrigens gerade zu Jacobi ganz neue Gesichtspunkte aufzeigen. Zum Teil geschieht das schon bei O. F. Bollnow. J. Pfeiffer schrieb von der Jacobischen Glaubensphilosophie, „der es um das Mensch-Sein des Menschen geht: um das Da-Sein als unvertretbare Person aus dem Ursprung der Freiheit; – um das „Ich-selbst-Sein“ als unableitbare, unaufteilbare Einheit von „Bei-sich-Sein“ und „Über-sich-hinaus-Sein“, von Tatsächlichkeit und Sinnenhaftigkeit, — um die Selbstvergewisserung der menschlichen Freiheit im „salto mortale“ des Glaubens“[61]. Bei all diesen Ähnlichkeiten, Jacobi will — wie so viele Denker, wie auch Heidegger heute — das Wesen des Menschen untersuchen, darf man doch nicht die tiefe Kluft übersehen, die zwischen Jacobi und der Existenzphilosophie liegt.

Im Rahmen dieser Arbeit führt es zu weit, die sehr interessante Gestalt Jacobis ausführlich darzustellen. Die kurze Darstellung hier soll nur dem Jacobischen Spinozabild dienen[62]. Abschließend möge hier eine kurze Selbstcharakteristik Ja-

---

58 F. H. Jacobi, Werke IV[1], 211 ff.

59 F. H. Jacobi, IV[2], 131 ff.

60 Vgl. August Brunner: „Grundfragen der Philosophie“, Freiburg 1933, wo versucht wird, der Erkenntnis in einer Phänomenologie der Sprache einen starken Halt zu geben.

61 J. Pfeiffer: „Existenzphilosophie, eine Einführung in Heidegger und Jaspers“, Leipzig 1933, 13 ff.

62 Als ausführliche Darstellung vergleiche vor allem O. F. Bollnow, „F. H. Jacobis Lebensphilosophie“, Göttinger Forschungen, H. 2, dann Hegels Jacobi Darstellung, in Werke, XIX, 535—551 ff. und VI, 313 bis 347 ff.

cobis aus der Spätzeit seines Lebens angeführt werden. Es ist ein Teil eines unveröffentlichten Briefes an Prof. Dr. Christian Weiß, Direktor der Stadtschule in Naumburg, datiert: den 18. Sept. 1812[63].

„. . . Mir ist, wie Leibnitzen, Gott das vollkommendste Individuum, und Vernunft ohne Persönlichkeit, ohne Verstand und Willen (beide in höherem Sinne genommen) Unding. Ein formloser Gott in Ihrem Sinne, wo er nur das absolute Leben ist, ist mir kein Gott, und ich begreife nicht, wie Sie diesem Wesen, das nach Spinozens Ausdruck, das Leben ist aber kein Leben hat, Vorsehung im Walten mit Freiheit, überhaupt ein Walten beimessen können. Wie es Spinoza konnte, weiß ich wohl. Aber Sie sind ja nicht Spinozist und tadeln dergleichen Betrug mit Worten.

Wir begreifen, daß wir Gott ebensowenig die Form unseres Bewußtseins beilegen können, als die Form unserer äußeren Erscheinung . . . Aber Selbstbewußtsein überhaupt und Güte des Willens sind absolute Realitäten: Wer sie von Gott leugnet, leugnet Gott (Herb . . ., über den Begriff von Gott, zu vergleichen mit der Schrift von den göttlichen Dingen S. 185, 186; mit dem XV. Briefe der Allwillschen Sammlung, mit der Epistel an Fichte, usw. usw.).

Meine Lehre ist eine Lehre absoluter Objektivität, und daher allen seit Kant entstandenen neuen Schulen und Schulmeistern ein Ärgernis und eine Torheit. Ich glaube klar zu sehen, warum ich nicht verstanden werde, aber ich weiß nicht zu helfen. Unsere Kathedermänner befolgen ernstlich den Rat Mephistopheles in Göthes Faust:

Im Ganzen haltet Euch an Worte,
dann geht Ihr durch die sichere Pforte,
zum Tempel der Gewißheit ein.

Auch mein Freund Fries und Sie, mein Bester; Ihr Beide verweist Euch am Ende auf ein bloßes Nichts-Nichts,

---

Die Jacobi-Literatur ist sehr umfangreich, hat im allgemeinen aber keinen philosophischen sondern literarischen Charakter. Vgl. Literaturverzeichnis.

63 Aus einer größeren Anzahl in Aachen befindlicher unveröffentlichter Jacobi-Briefe, die wir alle einsahen, war dieser einer der wenigen für uns bedeutsamen.

das ich für das allein wahre ens entium annehmen soll, bei Strafe ein Phantast, ein Bilderdiener, ein Abgötter, usw., zu heißen. Ich antworte Euch, was ich Fichten schon geantwortet habe, und beharre auf dem Glauben, daß ich meine Blindheit nicht wissen könnte, läge nicht diesem Wissen ein meinem Verstande unbegreifliches Sehen zum Grunde. Die Voraussetzung des an sich Wahren, Guten und Schönen, „welche die Wurzel und die Kraft des vernünftigen Lebens ist", kann so nicht entstehen, wie ihr es wissenschaftlich, jeder auf die ihm eigentümliche Weise, herausbringt. Darum, weil ich schwach bin, so bin ich stark, wie ein Apostel, wenn ich nicht irre, irgendwo gesagt hat. . . . Ich rate Ihnen bei der systemathischen Darstellung meiner Lehre, den Gang zu nehmen, welcher Ihnen der lichtere und natürlichere ist, also den dualistischen. Übereilen Sie sich nicht bei Ihrer freundschaftlichen Arbeit; Sie werden immer noch zur rechten Zeit kommen, um meinen Dank oder den des besseren Publikums nicht nur zu verdienen sondern auch wirklich zu gewinnen. . . ."

b) Jacobis Anschauung über die Lehre Spinozas.

Wir wenden uns nun wieder der Jacobi—Mendelssohn-Diskussion zu. Im Gegensatz zu der Mendelssohnschen Auffassung vom Verhältnis Pantheismus—Spinozismus vertritt Jacobi die Ansicht, daß jeder Pantheismus letztlich in der Lehre Spinozas enthalten sei, wobei er andere pantheistische Systeme aber nicht leugnet. Er sieht sie alle in systematischer, nicht in historischer Hinsicht in Spinoza enthalten. Aber alle pantheistischen Systeme lassen sich auf Spinoza reduzieren.

Ein „Spinozismus" (in dem Sinne wie wir ihn eingehend festlegten) ist für Jacobi nur ein verdorbener Spinoza, ein Rückschritt in der pantheistischen Metaphysik. So urteilt Jacobi auch über die Versuche Mendelssohns und Herders, und auch Goethes Anschauung kann ihn nicht umstimmen. Aber Jacobis Kritik hat gerade die Fortbildung des Spinozismus durch eben diese Kritik gefördert und hat schließlich Hinweise geliefert, das System Spinozas als klassisch-pantheistischen Typus aufzufassen im Rahmen einer Weltanschau-

ungskritik. Das zeigen uns schon Schellings Briefe über Dogmatismus und Kritizismus von 1795.

Allgemein gesehen faßte Jacobi den Spinoza viel zu statisch und abstrakt auf. Je tiefer er nun die Bedeutung Spinozas erkannt hatte, desto mehr mußte er sich auch um ein Verständnis dieser Lehre bemühen, denn es war ja seine eigene Anschauung, daß er mit Spinoza den Geist der gesamten pantheistischen Metaphysik in ihren Grundzügen erfassen konnte, wenn es ihm eben gelang, Spinoza ganz zu begreifen. Nach eigener Aussage liebte er Spinoza sehr, weil er ihn zu der Überzeugung geleitet hatte, daß manche Dinge nicht rational zu entwickeln seien, vielmehr so genommen werden müssen, „wie man sie findet". Die größte Übereinstimmung des Systems Spinozas glaubte er mit dem Leibnizschen Lehrgebäude zu sehen.

Mit den Spinozabriefen und der Stellungnahme gegen Mendelssohn wollte Jacobi die Aufklärung in ihrer Gesamtheit überwinden. Vor allem sollte der Versuch der Aufklärung, Gott in die Konstruktion einzubeziehen, ad absurdum geführt werden. Für Jacobi gilt die Alternative: entweder ist Gott eine Wahrheit und bedarf keines Beweises, oder es gibt keinen Gott der Freiheit sondern nur einen Naturmechanismus. Diese Briefe sind nicht geschrieben, „um Ein System durch das Andere zu verdrängen, sondern um die Unüberwindlichkeit des Spinozismus [meint Spinoza] von Seiten des logischen Verstandesgebrauches darzuthun, und wie man ganz folgerecht verfahre, wenn man bey dem Ziele dieser Wissenschaft, das kein Gott sey, anlange".[64] Es ist Jacobis innigste Überzeugung, daß das unmittelbare Gottesbewußtsein mehr als bloße Verstandeswissenschaft ist, daß es Eckstein menschlicher Existenz ist.

Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet sind die Briefe über Spinoza von Jacobi geschrieben. Sie sind sein einziges Werk, indem er versucht hat, systematisch zu philosophieren. Aber gerade diese Schrift erregte riesigen Widerspruch. Jacobi schreibt am 21. Januar 1793 an M. C. Vanderbourgh in Paris u. a.: „. . . Dieses Werk [Dialog über Idealismus und Realismus] ist die Fortsetzung zu den Briefen über Spinoza. Es hat

64 F. H. Jacobi, Werke, IV, XXXVII.

derjenigen erzürnten Menge das Maul gestopft, welche sich aus Anlaß der Briefe über Spinoza gegen mich erhoben hatte. Es gibt in Deutschland keinen Fall einer literarischen Verfolgung, welcher der gliche, die sich bei Gelegenheit der Briefe über Spinoza gegen mich erhob. Selbst im Auslande hat man mich verleumdet. Das war eine wahrhafte Wut . . .".[65] Daß die Zeitgenossen sich tatsächlich stark erregten, können wir noch bei Hegel sehen. Für ihn ist die Art der Spinozabriefe „. . . ein merkwürdiges Stück des Lockeschen und Humeschen Empirismus, in welchem ein ebenso grelles Stück von deutschem analysierendem Dogmatismus, schlimmer als nach Mendelssohnscher Art, hineingeknetet ist; von welcher befreit worden zu seyn, die Welt den Göttern nächst Kanten nicht genug danken kann."[66] Unter all diesen Eindrücken wollen wir Jacobis Spinoza-Anschauung näher betrachten.

Jacobi meint, Spinoza gekannt zu haben, wie ihn nur wenige kennen. So glaubt er denn, daß der eigentliche Ausgangspunkt der Philosophie Spinozas das „Uralte" „a nihilo nihil fit" gewesen sei. Dieses muß Spinoza wohl von den Cabbalisten gehabt haben. Spinoza fand, „daß durch ein jedes Entstehen im Unendlichen . . . ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. Er verwarf also jeden Übergang des Unendlichen zum Endlichen; überhaupt alle Causas transitorias, secundarias oder remotas; und setzte an die Stelle des emanirenden ein nur immanentes Ensoph; eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen — Eins und dasselbe wäre".[67]

Diese unendliche Ursache hat weder Verstand noch Willen, weil sie — wie Jacobi meint — ihrer transzendentalen Einheit wegen keinen Gegenstand des Denkens oder Wollens haben kann. In ihr können also weder einzelne Gedanken noch einzelne Bestimmungen des Willens sein. Damit kann diese erste Ursache nicht mit Absichten oder nach Endursachen handeln. In der ersten Ursache ist die unendliche Natur. Jede reelle Wirkung ist mit der reellen Ursache zu-

[65] Der ganze Brief ist in französischer Sprache geschrieben und, soweit wir wissen, nicht veröffentlicht. Er wurde von uns ebenfalls in Aachen gefunden.
[66] Hegel, Werke, I, 331 ff.
[67] F. H. Jacobi, Werke, IV[1], 56 ff.

gleich, denn die zeitliche Anschauung ist nur eine Art der Betrachtung des Unendlichen.

Die unendliche Substanz Spinozas hat nur für sich ein Dasein, d. h., sie hat kein besonderes Dasein außer den einzelnen Dingen, sie ist nicht Individualität. Diese Substanz ist die Quelle des Denkens, nicht etwa ist das Denken die Quelle dieser Substanz. So muß also vor dem Denken etwas Nicht-Denkendes angenommen werden.

„Der Gott des Spinoza ist das lautere Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seyns in allem Daseyn, durchaus ohne Individualität, und schlechterdings unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruhet auf der Identität des Nichtzuunterscheidenden, und schließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus."[68]

Das Sein ist kein Abgeleitetes sondern jenes, was allem vorausgeht, aus sich besteht, es ist das, was man mit Substanz bezeichnet. Allem Werden muß dieses ungewordene Sein zu Grunde liegen, d. h. ein eigentliches Werden aus dem Nichts gibt es nicht. Es muß also besser heißen, allem Wandelbaren liegt ein Unwandelbares zu Grunde, das Wandelbare war von Ewigkeit bei dem Unwandelbaren. So war auch das Endliche in Ewigkeit bei dem Unendlichen. Es kann nichts außer demselben sein, denn sonst wäre es auch eine Substanz, oder es wäre von dieser aus dem Nichts hervorgebracht worden, was wiederum unmöglich ist. Das Endliche ist also dem Unendlichen immanent. Diese Endlichen sind nicht zum Unendlichen zusammengesetzt sondern ein Ganzes, dessen Teile nur in ihm gedacht werden. Jacobi vergleicht das der Kantischen Auffassung vom Raum.

Dieses Sein ist das Ur-Sein, an dem alles nur Eigenschaft ist, das selbst aber nicht Eigenschaft sein kann. Es ist das allgegenwärtige, unwandelbare Wirkliche. Dieses Sein nennt Spinoza Substanz oder Gott. Es ist kein einzelnes Ding. So kommen ihm keine Bestimmungen der Einzeldinge zu, denn es ist Ur-sein, reine, allgemeine Substanz. Dieses Wesen ist das eigentliche „ens reale", während die Einzeldinge, sofern sie auf eine bestimmte Weise sind, „non-entia" sind.

Denkend muß man von Ursache zu Ursache fortgehen, um ins Unendliche zu kommen und nicht eine erste reine Ur-

[68] ibd. IV[1], 87 ff.

sache suchen, denn sonst kommt man zu einem absoluten Anfang, d. h., das Nichts muß etwas hervorbringen. Zur ersten Ursache kann man nicht allmählich aufsteigen. Sie ist vielmehr ganz inwohnend, überall wirksam in Ausdehnung und Denken. Sie wirkt aus dem gleichen Grunde, aus dem sie ist. Ebenso, wie es keinen Grund ihres Daseins gibt, gibt es auch keine Absicht ihrer Handlungen.

Unmittelbar aus dem unendlichen Wesen fließen Ausdehnung und Denken. Sie sind Eigenschaften Gottes und hängen ganz von ihm ab; sie haben in der Substanz ihr Dasein. Beide zusammen haben ein nicht trennbares Wesen. So ist es gleichgültig, unter welchem der beiden Attribute man Gott betrachtet. Sie gehören ja beide zum Wesen Gottes. Sie sind substantielle Ausdrücke desselben wirklichen, einen Unendlichen. Das Attribut der Ausdehnung ist jenes unteilbare Wesen, in dem alle Körper „beisammen" sind; das Attribut des Denkens jenes, in dem alle Begriffe beisammen sind. Alles, was in der Ausdehnung vorgeht, muß auch im Bewußtsein sein, denn die beiden Attribute haben ja ein „nicht trennbares Wesen". Der Begriff Gottes ist also ein einziger, unteilbarer. Er befindet sich so im Einzelnen wie im Ganzen. „Der Begriff eines jeden Körpers oder einzelnen Dinges, es sey was es wolle, muß das unendliche Wesen Gottes in sich fassen, vollständig und vollkommen".[69]

Das Gleiche gilt auch für das Denken. — Die Begriffe sind inhaltlich bestimmtes Denken. Das Denken ist „in seinem Wesen betrachtet, nicht anders als das Seyn das sich fühlt, oder das Bewußtseyn".[70] Zwei Elemente zeichnen das Denken aus: Etwas Absolutes, das das Denken unabhängig vom Gegenstand macht und etwas Vorübergehendes, das eine Beziehung darstellt zwischen dem Absoluten im Denken und dem Gegenstand. Das Wollen ist erst nach dem Denken, da dieses seine Ursache ist. Der Wille bewegt aber nicht zum Handeln.

Die einzelnen, veränderlichen Dinge der Attribute der Ausdehnung und des Denkens sind die Modi. Die unmittelbaren Modi der Ausdehnung sind Bewegung und Ruhe, die des Denkens sind Verstand und Wille. Sie kommen der natura naturatae zu wie unendliche Ausdehnung und unendliches

[69] ibd. IV[1], 204—205 ff.
[70] ibd. IV[1], 134 ff.

Denken der naturae naturanti. Sie sind objektiv das, was die Attribute formal enthalten.

Die einzelnen Dinge entspringen mittelbar dem Unendlichen, Gott bringt sie hervor vermöge der unmittelbaren Affectionen seines Wesens. Sie „sind mit Gott gleich ewig und unendlich, und er ist ihre Ursache auf dieselbe Weise, wie er die Ursache seiner selbst ist. Die einzelnen Dinge entspringen daher aus Gott (unmittelbar) nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende, endliche und vergängliche Weise; denn so entspringen sie, bloß eines aus dem andern, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören, und in ihrem ewigen Daseyn darum nicht weniger unwandelbar verharren".[71] Dasselbe gilt auch für die Begriffe der einzelnen Dinge. Alle einzelnen Dinge beziehen sich aufeinander, sie sind ein untrennbares Ganze.

c) Jacobis Argumente gegen Spinoza.

Jacobi glaubt jetzt aus dem „Fatalismus" des Spinoza unmittelbar gegen diesen Fatalismus schließen zu können. Wenn es nur wirkende Ursachen und keine Endursachen gibt, so kann das denkende Vermögen nur die Rolle des Zuschauers spielen. Es ist dann alles nur ein Mechanismus der Kräfte, und unsere Gedanken und unser Wollen sind im Grunde nur ein Wahn. Wer dieses System des Fatalismus annimmt, ist nicht zu widerlegen. Wer es ablehnt, ist Gegner Spinozas.

Es ist unmöglich aus dem Endlichen das Unendliche zu finden und es durch irgendeine Formel auszudrücken. Will man darüber etwas sagen, so muß man aus „Offenbarung" reden. Das Unendliche bei Spinoza, dieses „immanente Ensoph", dem jedes emanierende Moment abgeht, entbehrt in seiner transzendentalen Einheit nach Jacobis Ansicht der Wirklichkeit, denn diese kann sich für Jacobi nur im bestimmten Einzelnen ausgedrückt finden. Die Wirklichkeit beruht also nur auf der natura naturata, während die Möglichkeit des Unendlichen auf der natura naturanti beruht. Daß diese Auffassung Spinozas Ansicht klar verfehlt, werden wir an späteren Stellen aufzuweisen versuchen.

---

[71] ibd. IV[1], 199 ff.

Vier Sätze stellt Jacobi in den Vordergrund:

1.) „Spinozismus ist Atheismus".[72] Das ist Jacobis Hauptthese. Bayle, der Spinoza für den größten Atheisten hielt[73], der je gelebt hat, hat nach Jacobis Aussage den Spinoza nicht falsch aufgefaßt, aber verstanden im eigentlichen Sinne hat er ihn auch nicht. Das Gleiche sagt Jacobi dann auch von Leibniz aus. Jacobi will zwar nicht sagen, daß alle „Spinozisten" Gottesleugner seien, aber die „recht verstandene Lehre" Spinozas läßt keine Religion mehr zu. Ein „gewisser Schaum von Spinozismus" ist dagegen ganz erträglich. Jeder wirkliche Anhänger Spinozas ist entweder Gottesleugner, oder er betrügt sich selbst.

2.) „Die Cabbalistische Philosophie ist als Philosophie, nichts anderes, als unentwickelter, oder neu verworrener Spinozismus".[74] Jacobi meint hier mit „Spinozismus" wesentlich die Lehre des Spinoza, obwohl er in seiner vorhergehenden These vom „Spinozismus als Atheismus" beide, Spinoza und den Spinozismus, unterschied. Diese zweite These Jacobis würden wir bejahen, wenn hier mit Spinozismus das gemeint würde, was wir im Anfang der Arbeit als solchen bezeichneten.

3.) „Die Leibniz-Wolfische Philosophie ist nicht minder fatalistisch, als die Spinozistische, und führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurück".[75] Daß sich zeigen läßt, daß Leibniz und Wolff auf Spinoza fußen, ist klar. Soll aber behauptet werden, daß Leibniz völlig auf dem Fatalismus Spinozas steht, so ist das wohl eine grobe Mißdeutung Leibnizens, denn dessen Philosophie baut im Gegensatz zu Spinoza doch klar auf dem Individuellen der „fensterlosen Monade" auf. Jacobi gibt schließlich auch einen klaren Unterschied zu, wenn er sagt, daß Leibniz „sehr wohl ohne Malebranche und Spinoza auf seine harmonia praestabilita gerathen konnte".[76] Daß Leibniz und Spinoza die Seele als ein „unum per se" betrachten, ist für Spinoza zumindest fehlgegriffen. Etwas lustig geradezu wirkt es, wenn es an späterer Stelle heißt: „Wieviel überhaupt, oder wie wenig Leib-

---

[72] ibd. IV^1, 216 ff.
[73] Pierre Bayle: „Dictionnaire historique et critique", Rotterdam 1702, Bd. III, S. 2767 folg.
[74] Jacobi, Werke, IV^1, 217 u. 220 ff.
[75] ibd. IV^1, 221—222 ff.
[76] ibd. IV^2, 110 ff.

nitz dem Spinoza schuldig war, darüber habe ich keine Meynung, und suche keine."[77] Ist mit „Leibnitz-Wolfische Philosophie" nur die Wolffsche Philosophie gemeint, im Sinne wie Hegel von einer Leibniz-Wolffschen Philosophie als systematisierter Leibnizscher Philosophie spricht, so ist damit schon auf Leibniz als den Grundcharakter der Wolffschen Philosophie hingewiesen, und die geometrische Methode bei Wolff kann nicht darüber hinwegtäuschen.

4.) „Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus".[78] Soweit wir es mit einem wirklich geometrischen System der Notwendigkeit zu tun haben, dürfte der Satz zu Recht bestehen, denn die Sätze und die Methode der mathematischen Wissenschaft lassen sich nicht einfach auf die Geisteswissenschaft übertragen.

Spinoza ging aus vom Begriff eines notwendigen Dinges. Das Werden ist für ihn ebensowenig geworden wie das Sein. Bewegung und Ruhe sind Modi der körperlichen Substanz. Sie sind die Ursache der jeweiligen verschiedenen Gestalten. Hier sieht Jacobi nun einen Angriffspunkt, den Punkt, den Leibniz nach Jacobis Meinung auch ergriffen hat. Jacobi führt hier an: „In seinem [Spinozas] Systeme sind folglich die Individua oder einzelnen Dinge eben so wenig, als die Gottheit selbst, welche auf eine schlechterdings nothwendige Weise Unendliches aus Unendlichem hervorbringt. Von der inneren Möglichkeit aber solcher einzelner Dinge in dem absoluten Continuo seiner Einzigen Substanz gab er keine Rechenschaft; keine von ihrer Sonderung, Wechselwirkung, Gemeinschaft, und dem wegen einer flüchtigen Individualität vorhandenen wunderbaren bello omnium contra omnes in und mit dem unendlichen alle Einheit verschlingenden Einzigen."[79]

Die scheinbare Zurückführung von qualitativen Unterschieden auf quantitative war „der Triumpf der mechanistischen Philosophie". Aber es gelang dieser Philosophie immer noch nicht, aus dem Wesen des Körpers die Beschaffenheit des Denkens abzuleiten. Spinoza versuchte nun auch diese (an sich falsch gestellte) Frage zu lösen. Er vereinigt eben

---

[77] ibd. IV^2, 123 ff., vgl. auch IV^2. 98 ff.
[78] ibd. IV^1, 223 ff.
[79] ibd. IV^2, 101—102 ff.

Ausdehnung und Denken in der Substanz, und aus dieser entspringen die einzelnen Dinge mit ihren Begriffen unmittelbar und notwendig, d. h. mechanistisch. Während Descartes' System noch klar dualistisch war, ist für Jacobi bei Spinoza der Dualismus überwunden in Form einer notwendigen mechanistischen Einheit von Leib und Seele, von Ausdehnung und Denken. Der Begriff des Chaos fiel für Spinoza mit dem Begriff der Notwendigkeit. Aber es gelang Spinoza damit nicht, eine hinreichende Erklärung für das Dasein von endlichen Dingen zu geben. Seine unendliche Reihe der endlichen Dinge führt zum widersinnigen Begriff einer „unendlichen Endlichkeit".

Diese endlichen Dinge entspringen in Verfolg ihrer unendlichen Reihe aus Gott und zwar auf eine unendliche Weise. Auf endliche Weise entspringen sie nur eines aus dem andern, in dem sie sich gegenseitig zeugen und zerstören. Gerade aus der Bewegung schloß Spinoza dann, sie müßten sich von Ewigkeit her bewegt und verändert haben. Der Versuch, das Dasein unserer Welt, d. h. der endlichen Welt, zu erklären, ist für Jacobi unmöglich und unvernünftig. Der Versuch, die Natur in ein mechanistisches System zu spannen, ist völlig widersinning, denn die Natur ist nicht restlos erfaßbar.

Der rationalistische Geist der Lehre Spinozas hat keinen Raum für eine Weltschöpfung, er ist vielmehr Weltvergötterung, ein Atheismus in kosmotheistischer Form. Für Jacobi ist der Rationalismus ein System des All-Begreifens. Spinoza hat dieses System konsequent durchzuführen versucht und mußte damit notwendig zu einem positivistisch-atheistischen Weltbild kommen. Nur von diesem System des All-Begreifens ist Spinoza überhaupt zu verstehen. Diese direkte Ableitung des Systems Spinozas aus dem Rationalismus ist Jacobis neue Leistung, denn Leibniz und Bayle hatten Spinoza zwar auch schon zum Atheisten gestempelt, jedoch nicht den Atheismus als Folge des Rationalismus verstanden. Für Jacobi haben diese beiden Spinoza deshalb nicht von der Wurzel her verstanden. Jacobi nahm für sich in Anspruch, Spinoza verstanden zu haben, während Leibniz und Bayle ihn bloß „nicht mißverstanden" hätten. Aber hätte Leibniz nicht sich selbst widerlegen müssen, hätte er plötzlich gegen den Rationalismus Front gemacht?

Jacobi stellt in seiner „Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophischen Schriften" die logische Abhängigkeit von Rationalismus und Atheismus fest: Der Mensch, der das unendliche Wesen der Natur mit dem Verstande ganz begreifen will, kommt zu dem Schlusse, „daß der Gedanke eines von Ewigkeit her sich nur allmälig entwickelnden Weltalls ein durchaus ungereimter Gedanke ist, mit dem man Jeden, der ihn vorbringt, in das absolute Nichts zurückdrängen kann. Es tritt nun die Lehre auf von einer immer gleichen Vollkommenheit des Weltalls, von einem von Ewigkeit zu Ewigkeit in sich selbst kreisenden unendlichen Wesen, welches absichtlos Unendliches aus Unendlichem auf eine unendliche Weise, durch die Notwendigkeit seiner Natur allein, hier entstehen dort vergehen läßt, ohne daß irgend wo oder wann ein wesenhaftes Entstehen oder Vergehen statt finde: — die Lehre von einer Natur, die keine Schöpfung sondern nur eine Veränderungskraft ist".[80].

Der menschliche Verstand kann nur zum „Eins ist Alles" kommen, und er folgert: „Das Leben selbst ist die Natur; sie allein ist und außer und über ihr ist Nichts".[81]. Der Geist der Freiheit und des göttlichen Waltens wird total verkannt, und die Natur weit überschätzt. Das ist der eigentliche Vorwurf, den Jacobi Spinoza zu machen hat. Die gleiche Beschuldigung erhebt er später gegen Schelling und Herder.[82]

Religionsphilosophisch gesehen ist Jacobi damit ein scharfer Widersacher des Goethe- Zeitalters und der deutschen Idealisten. Die Erkenntnis, daß pantheistische Ideen aus der Tiefe der geistigen Anschauung ohne rationalistische Befangenheit kommen können, hat Jacobi völlig gefehlt. Er scheint dafür geradezu blind gewesen zu sein.

Aus dem Gedanken, Spinoza ist religiöser Nihilist, drängen sich auch Jacobis Argumente wider Spinoza hervor. Durch den Verstand, so meint Jacobi, ist Spinoza nicht zu widerlegen; so sollte er durch die Tatsache des in der Persönlichkeit begründeten Glaubens von seinem Throne gestürzt werden. „Es giebt keine Vernunft, als in Person, also weil Vernunft ist, so ist ein Gott nicht bloß ein Göttliches."[83]

---

[80] F. H. Jacobi, Werke, II, 118—119 ff.
[81] ibd. 119 ff.
[82] F. H. Jacobi, Werke, III, 247 ff. und IV², 81—96 ff. (Beilage V.).

Dieser Personalismus gründet bei Jacobi auf dem Irrationalen. Jacobi überstürzt sich selbst; den konsequenten Rationalismus will er überwinden durch einen konsequenten Irrationalismus. So verkündet er den Primat des Glaubens, des Lebens. Durch den „salto mortale" glaubt er den Sturz ins Irrationale vollzogen zu haben. Jacobi selbst bestimmte diesen Glauben als ein Fürwahrhalten, das nicht aus Vernunftsgründen entspringt. Aber das ist dann doch noch kein reiner Irrationalismus, sondern eine elementare Erkenntnisform ist zum Prinzip der Erkenntnis überhaupt erhoben worden.[84] Wir wiesen schon auf unsern Begriff der Evidenz hin. Hier wird wohl der Primat solcher Erkenntnis gegenüber dem Schluß betont. Später mäßigt Jacobi seine Ansicht, der Verstand wird wenigstens gleichwertig der sinnlichen Anschauung. „Wie der Verstand nicht der Sinnlichkeit vorgezogen werden darf, und die Sinnlichkeit nicht dem Verstande, so darf auch nicht die Vernunft vorgezogen werden dem Verstande, noch der Verstand der Vernunft".[85] Von dieser späteren Anschauung her, einem Versuch der Harmonie, hätte Jacobi seine Spinozabriefe einer Revision unterziehen müssen.

[83] F. H. Jacobi, Werke, IV[1], XXIV—XXV ff.
[84] ibd. IV[1], 223 ff.
[85] ibd. II, 25—26 ff.

IV. Der Gottesbegriff Spinozas kritisch dargestellt.

a) Spinozas Grundannahmen.

Um Jacobis und Mendelssohns Spinoza-Auffassungen nun einer möglichst gerechten Kritik unterwerfen zu können, wollen wir im folgenden versuchen, den Gottesbegriff Spinozas und seine Grundlagen unter einem kritischen Aspekt darzustellen. Unsere erste Aufgabe ist dabei, der Grundposition Spinozas nachzuspüren unter Zugrundelegung der gesamten Lehre, und dabei muß vor allem der Ansatzpunkt dieser Philosophie entdeckt und berücksichtigt werden.

Spinozas Ansatz liegt wohl in einer einheitlichen Zusammenschau aller Dinge im Unendlichen. Das Unendliche scheint das Ursprünglichste zu sein, was er gesehen hat. Er ist nicht wie etwa Aristoteles und alle seine Nachfolger von den endlichen Dingen zu den unendlichen aufgestiegen, sondern er ist vielmehr vom Einen, vom Unendlichen herabgestiegen zur Welt des Endlichen. So ging er aus von dem einen Urgrund der Substanz, immer die Einheit und Unendlichkeit im Auge, und fand alle Dinge des Seins und des Denkens, die er als eine Einheit sah, von diesem Urgrund abhängig. Dieser Grundtypus eines Weltbildes ist dabei nicht gänzlich neu, denn er hat Grundlagen im Cartesianismus der Zeit und auch schon in der Scholastik. Man braucht nur daran zu denken, daß die Scholastik zwischen dem Urgrund des Seins und dem Gewordenen einen realen Unterschied von Seiten des Gewordenen betrachtet annimmt und einen rein gedanklichen von Seiten Gottes. Das ist ein klarer Unterschied zu Spinoza aber kein allzu weiter Weg zur einen Substanz, wenn man wie Spinoza nicht vom Endlichen sondern vom Unendlichen ausgeht. Diese vom Unendlichen her gesehene Einheit des Kosmos scheint uns Spinozas Ansatzpunkt und Grundannahme gewesen zu sein.

Daraus ergeben sich direkt ganz bestimmte Folgerungen, die von Spinoza nicht nur sofort gezogen sondern auch mit einer seltenen Konsequenz durchgeführt wurden. Nur im wirklich Existierenden gibt es Vollkommenheit, außer ihm ist solche unmöglich. Alles ist in seinen Ursachen im Unendlichen notwendig enthalten. Der Begriff der Möglichkeit fällt dabei sofort als Widerspruch. Sämtliche Ursachen sind für Spinoza notwendig wirkend. Die unendliche Ursache muß also mit Notwendigkeit Unendliches hervorbringen, d. h. es muß Unendliches in unendlicher Vielheit existieren, d. h. alles. Eine bloße Möglichkeit ist also absurd.

Von dieser, wenn auch schmalen, Plattform aus wollen wir uns zunächst Spinozas erkenntnistheoretischen Grund-Annahmen zuwenden. Wie alle Menschen, so strebte auch Spinoza nach Glückseligkeit. Diese Glückseligkeit hoffte Spinoza in der Erkenntnis zu finden. So kommt er zu einem unerhört einseitigen aber großartigen Gedanken: Die einzig wahre Erkenntnis ist jene, die jede Möglichkeit einer seelischen Beunruhigung logisch ausschließt. Dieser Satz ist geradezu der Motor des ganzen Dranges nach Erkenntnis bei Spinoza. Er ist typisch aufklärerisch-optimistisch, ganz getragen von dem Gedanken, daß das Universum ein rein rationales Gebilde ist. Immer wieder sucht Spinoza nach einer Grundwahrheit, die mit mathematischer Gewißheit ableitbar ist. Dieser Drang und sein mathematisch angelegter Geist führten ihn dann zu Descartes und zur geometrischen Methode.

b) Die Erkenntnislehre.

Spinoza forschte immer nach einer Formel, die den Ganzheitssinn der Welt sicherstellen sollte. Daß er sie nicht gefunden hat — weil sie eben nicht existiert —, dabei aber doch glaubte, sie gefunden zu haben, das war seine eigentliche Tragik. Immer wieder rang Spinoza um die Ganzheit. Sein ganzes Werk ist der Versuch, diese Ganzheit in ein Lehrgebäude zu zwingen; es ist ein großer aber fehlgeschlagener Versuch. Das zeigt sich vor allem in Spinozas vorsystematischem Denken, in seinen Grundannahmen, noch deutlicher als in der systematischen Ausbreitung. Die geometrische Methode ist von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet geradezu

ein Symbol für den Einheitsbau. Dunin-Borkowski spricht so von einem „Pyrrhussieg über den Skeptizismus".[86] Spinozas Formel der Einheit war die Notwendigkeit der Seinsverwirklichung. Aber diese unbewiesene und nicht beweisbare Voraussetzung Spinozas mußte mit allen angeknüpften Schlüssen zu einem Wirrsal führen.

Was ist Wahrheit für Spinoza? Diese Frage müssen wir zunächst einmal stellen. „Wahrheit ist nach Spinoza die Existenz der objektiven Wesenheit eines in seinem formalen (physischen) Sein gegebenen Gegenstandes in einem erkennenden Subjekt".[87]. Die Wahrheit ist also mit der sicheren Erkenntnis sofort gegeben. Sie folgt aus der Natur des Erkenntnisaktes und bedarf keines weiteren Kennzeichens.[88] In jedem Gegenstand ist also eine „formale" Wesenheit und eine „objektive"[89]. Dieses „objektive" Sein ist keine Eigenschaft des „formalen" Seins sondern die Notwendigkeit des „formalen" Seins erkannt zu werden. Jedes Sein ist für Spinoza also seinem innersten Wesen nach intelligibel[90]. Die Art, wie wir das „formale" Sein empfinden, ist für Spinoza die Gewißheit[91].

---

85 St. v. Dunin-Borkowski, „Spinoza", I, 316 ff.

87 St. v. Dunin-Borkowski, „Spinoza", II, 36 ff. Bei Spinoza selbst heißt es: „. . . . idea, quoad suam essentiam formalem, potest esse objectum alterius essentiae objectivae, et rursus haec altera essentia objectiva erit etiam in se spectata quid reale et intelligibile, et sic indefinite. Petrus ex. gr. est quid reale; vera autem idea Petri est essentia Petri objectiva, et in se quid reale, et omnino diversum ab ipso Petro. Cum itaque idea Petri sid quid reale, habens suam essentiam peculiarem, erit etiam quid intelligibile, id est, objectum alterius ideae, quae idea habebit in se objective omne id, quod idea Petri habet formaliter". „Tractatus de Intellectus Emendatione". Benedicti de Spinoza Opera. I, 11—12 ff., Ausg. J. van Vloten u. I. P. N. Land, Hagae, apud Martinum Nijhoff 1882. (Zitation Spinozas erfolgt jeweils nach dieser Ausgabe).

88 „Cum itaque veritas nullo egeat signo, sed sufficiat habere essentias rerum objectivas, aut, quod idem est, ideas, ut omne tollatur dubium; hinc sequitur, quod vera non est methodus signum veritatis quaerere post acquisitionem idearum; sed quod vera methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae objectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerantur". „Tractatus de Intellectus Emendatione", Spinoza, Opera, I, 12 ff.

89 Spinoza übernahm die Ausdrücke „formales" und „objektives" Sein von den Cartesianern. Diese hielten aber zum Unterschied gegen Spinoza an der Abbildtheorie fest, die Spinoza zu Gunsten seiner Identitätslehre scharf ablehnte.

90 „Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est". Eth. II, prop. 43, schol. Spinoza, Opera, I, 111 ff.

91 „Idea vera (habemus enim ideam veram) est diversum quid a suo ideato". Tract. de Int. Emend. Spinoza, Opera, I, 11 ff.

„Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format propterea quod res est cogitans“[92]. Damit ist kein Abbild gemeint sondern das Verstehen selbst. Diese Idee ist Existenz der gegenständlichen Wesenheit im Erkennenden; sie bleibt dabei das „objektive“ Sein selbst. Aus dem schon Gesagten ergibt sich, daß die Idee, die für Spinoza auch ein Sein ist, ebenfalls neben ihrer „formalen“ auch eine „objektive“ Wesenheit hat. Sie ist also auch intelligibel. Spinoza gebraucht dafür den Ausdruck: „Idee der Idee“ (idea ideae). Die Idee ist nichts anderes als das objektive Wesen des Körpers. Diesen müssen wir bei Bildung der Idee der Idee nun gerade unberücksichtigt lassen. Diese Antinomie herrscht von Anfang bis zu Ende, auch noch in der „Ethik“. Sie scheint unlösbar und greift an die Wurzel der Psychologie Spinozas.

Spinoza führte seine Unterscheidung ganz konsequent durch. Wahr ist jede Idee, die absolut oder adäquat und vollkommen in uns ist[92a]. Aus dem II. Buch der Ethik geht schließlich hervor, daß die wahre Idee im Seinsgrunde die intelligible, mit der physischen Seinsweise zusammenfallende Seinsweise ist[93]. Die Idee ist sachlich identisch mit dem physischen Sein, sie ist nur eine andere Daseinsweise. Als solche trägt sie ihren Wahrheitscharakter in sich selbst. Aber Spinoza hält scharf den Unterschied zwischen Idee und Ideatum fest als verschiedene Seinsweisen[94]. Im Erkennenden ist also das Wesen des Gegenstandes selbst in einer bestimmten Weise, nicht etwa bloß ein Abbild.

Aber die Idee ist nicht etwa eine Schöpfung des erkennenden Subjekts. Ein subjektiv-idealistischer Ansatz liegt hier durchaus nicht vor. Spinoza ist vielmehr der Begründer des objektiven Idealismus, und seine eigentliche Wirkung zeigt sich erst im deutschen Idealismus[95]. Insofern ist er seiner Zeit

---

92 Eth. II, Def. 3. Spinoza, Opera, I, 76 ff.

92a „Omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata et perfecta, vera est“. Eth. II, prop. 34. Spinoza, Opera, I, 104 ff.

93 Vgl. Eth. II, prop. 21, demonstr. et schol. Spinoza, Opera, I, 98 ff.

94 Vgl. Anm. 91.

95 So sagt Schelling: „Der erste, der Geist und Materie mit vollem Bewußtsein als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modifikationen desselben Prinzips ansah, war Spinoza. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als solchem, unmittelbar das Endliche begriff, und dieses nur an jenem erkannte“.
Und Hegel: „Spinoza ist Hauptpunkt der modernen Philosophie; entweder Spinozismus oder keine Philosophie“. „Wenn man anfängt zu

voraus. Nicht durch Abstraktion von empirischen Gegenständen, sondern durch ein unmittelbares Erfassen der unendlichen Wirklichkeit von Denkendem und Ausgedehntem erfassen wir die Dinge, wobei beide Wirklichkeiten, Ausdehnung und Denken, eben im Urgrund des Seins zusammenfallen, der so die Norm aller Wahrheit ist.

So offenbart sich also die Wahrheit selbst und ist deshalb notwendig wahr. Das ist bei Spinoza kein naiv-dogmatischer Realismus, dieser Gedanke gründet vielmehr in der Identität von Denken und Sein. Denken und Sein fallen zusammen, und damit ebenfalls die logische Ordnung und die Seinsordnung. Diese Tatsache wird von manchen Spinoza-Interpreten nicht gesehen oder zumindest nicht genügend beachtet, denn sonst könnte man Spinoza nicht so einfach eine Verwechselung von Grund — Folge und Ursache — Wirkung — Verhältnis vorwerfen[96]. Hegel hat diesen entscheidenden Punkt genau erkannt[97].

Die Ordnung der Ideen ist nur wahr, wenn sie sich ganz nach der Seinsordnung richtet. Dieser Satz muß im Rahmen dieses Systems auch umgekehrt gültig sein, weil ja Denken und Sein identisch sind. Einen Primat des „formalen" oder des „objektiven" Seins gibt es für Spinoza nicht; aber keines von beiden kann ohne das andere sein. Das wäre für ihn ein sinnloser Widerspruch. Die Idee als Wirklichkeitsform ist identisch mit der Idee als Erkenntnisform. Das scheint die eigentliche Position der Erkenntnislehre Spinozas zu sein.

Unser Erkenntnisproblem, das gerade im Gegenüber von Denken und Sein liegt, bestand für Spinoza anscheinend garnicht. Den in der scholastischen Philosophie so bedeutenden Begriff des „ens rationis", des Gedankendinges, sah Spinoza nicht richtig, er lehnte ihn scharf ab, was die Konsequenz seines Systems ja auch verlangte. Von hier aus wird es auch klar, warum Spinoza im „Kurzen Traktat" vom Denken als einem Leiden sprach, während in der Ethik von einer Aktivität des Geistes gesprochen wird. Dazwischen liegt eben der

philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der reinen Substanz".

96 Als Beispiel: I. H. v. Kirchmann: „Benedikt v. Spinozas Ethik". Berlin 1868, Phil. Bibl. Bd. 4, vergleiche dort Kirchmanns Ethik-Kommentar.

97 „Es ist derselbe Inhalt, der das eine Mal unter der Form des Denkens und dann des Seyns ist". F. Hegel, Werke, XIX, 388 ff.

„Traktat über die Verbesserung des Verstandes". Die Ausdrucksweise ist in der „Ethik" präziser geworden. Die Aktivität besteht eben nicht in einem Hervorbringen im Geiste sondern im Sein der wesentlich tätigen Idee selbst.

Spinoza unterscheidet in der „Ethik" drei, in dem Traktat über die „Verbesserung des Verstandes" vier Arten der Erkenntnis. Es handelt sich letztlich aber nur um drei Erkenntnisarten, denn die beiden ersten Arten aus der „Verbesserung des Verstandes" fallen unter die erste Art der „Ethik". Die drei Gattungen der Erkenntnis sind:

1.) Die Erkenntnis aus vager Erfahrung (experientia vaga). (— Sinneseindrücke — nur inadaequate Ideen) [Erfahrung]

2.) Die Erkenntnis der Vernunft (ratio) (Erkenntnis aus Gemeinbegriffen — notiones communes — adäquate Ideen).
[Schlußfolgerndes Denken]

3.) Die Erkenntnis der Intuition (scientia intuitiva) (höchste Art der Erkenntnis) (— direkt — adäquate Ideen). [Intuition][98]

Die Erkenntnis erster Gattung ist die einzige Ursache der Falschheit[99], die Erkenntnis der zweiten und dritten Gattung lehrt das Wahre vom Falschen zu unterscheiden und ist notwendig wahr[100]. Immer muß man dabei die Grundannahme Spinozas im Auge behalten, daß die Wahrheit sich selbst offenbart. Die zweite Erkenntnisart (ratio) führt uns zu jenen Wesenseigenschaften der Dinge, die im Wesen Gottes ruhn, zu den Allgemeinbegriffen. Dieser zweiten Erkenntnisart bediente sich Spinoza in seiner Ethik vorwiegend. Sie liegt ja auch ganz in Richtung der geometrischen Methode. Hier müßte jetzt eigentlich das Wesen der Allgemeinbegriffe bei Spinoza erörtert werden; aber das bringt uns zu weit von unserem Thema ab[101]. Kirchmann erörtert in seinem Ethik-Kommentar die Frage, ob die Erkenntnis erster Gattung nicht durch sich selbst revidiert werden könne und nicht bloß durch die Er-

98 Eth. II, prop. 40, schol. 2. Spinoza, Opera, I, 109 ff.
99 „Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem et tertii est necessario vera". Eth. II, prop. 41, Spinoza, Opera, I, 110 ff.
100 „Secundi et tertii, et non primi generis cognitio docet nos verum a falso distinguere". Eth. II, prop. 42. Spinoza, Opera, I, 110 ff.
101 Vgl. dazu Dunin-Borkowski, „Spinoza", III, 83—87 ff.

kenntnis zweiter und dritter Gattung. Diese Frage ist völlig verfehlt, denn adäquate Ideen gibt es für Spinoza nur in der Erkenntnis zweiter und dritter Gattung.

Die Intuition ist die höchste Erkenntnis, die bei Spinoza selbst nur in den Grundannahmen auftaucht. Zur Erläuterung benutzt Spinoza ein Beispiel der proportionalen Zahlen. Aus diesem Beispiel folgert Dunin-Borkowski, daß die Intuition nur eine Verhältniserkenntnis und als solche Urteilserkenntnis ist. „Diese Wahrheit, daß nur Verhältnisse nach Spinoza intuitiv geschaut werden, ist von großer Bedeutung für das Verständnis seiner Erkenntnislehre“[102].

Diese Annahme scheint uns verfehlt. Man halte nur daneben, was Spinoza ausdrücklich sagt: „Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum“[103]. Aus dem bei Spinoza folgenden Beispiel der proportionalen Zahlen und seinem Geständnis, nur wenige Dinge auf diese Art erkannt zu haben, kann man die Folgerung Dunin-Borkowskis nicht ziehen. Gerade die hier zitierte Formulierung Spinozas läßt uns weit eher für eine in sich ruhende Wesensschau der vollen Wahrheit eintreten, eine Schau des Wesens, das ja im Wesen Gottes notwendig begründet ist. Daß dabei wie im Beispiel der proportionalen Zahlen das Wesen eines Verhältnisses erkannt werden kann, braucht deshalb nicht bestritten zu werden. Schließlich könnte man ja auch noch hier die Frage aufwerfen, wie weit im Verhältnis — eben einer solchen Beziehungserkenntnis — schon das Wesen eines Dinges erkannt wird, und wie weit die Erkenntnis des Verhältnisses evtl. zur Wesensschau nötig ist.

Zunächst ist unserer Ansicht nach eine Wesensschau möglich ohne die spezielle Verhältniserkenntnis, und dann scheint uns gerade die Verhältniserkenntnis nicht jeweils primär zur Intuition zu gehören. In unserem Falle der proportionalen Zahlen gehört das Verhältnishaben zu anderen Zahlen zum Wesen der proportionalen Zahl. Aber Spinoza hat den Begriff der Intuition nicht bloß für proportionale Zahlen gedacht, sondern als Begriff der höchsten allgemeinen Erkenntnis überhaupt; und dann ist Intuition in ihrem Wesen nicht

102 Dunin-Borkowski, „Spinoza“, II, 135 ff.
103 Eth. II, prop. 40, schol. 2., Spinoza, Opera, I, 110 ff.

Verhältniserkenntnis sondern Wesensschau. Ob ich jetzt nun einen Einzelgegenstand oder etwa die Ganzheit eines umfassenderen Objektes intuitiv erfasse — wie Spinoza beispielsweise das Universum in seinen Grundannahmen unabhängig von seiner geometrischen Methode gesehen hat — spielt für das Wesen der Intuition keine ihr Wesen verändernde Rolle. Dabei drängt Spinoza allerdings im V. Buch der Ethik nach intuitiver Erkenntnis für alle Dinge, denn „quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus," und „summus Mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio cognitionis genere"[104].

Von hier kommen wir zur äußeren Form des Lehrgebäudes Spinozas. Es ist die geometrische Form, die Form der Mathematik des Euklid: Definition, Postulat, Axiome, dann von hier aus Satz für Satz. Jeder Satz wird aus jeweils schon bewiesenen Sätzen bzw. aus der Definition abgeleitet. Das Entscheidende ist die genetische Definition, die alle Dinge aus ihren Ursachen bestimmen soll. Der Definition aus der Ursache wird Geltung für die ganze Philosophie zugestanden. Alle Sätze und Gesetze müssen sich aus der Definition ergeben. Das System ist ein kunstvoller Bau aus diesen Sätzen, entwickelt aus der Definition. Alles, was nicht aus der Definition ableitbar ist, gehört nicht zum Wesen des Dinges sondern nur zur Wirkung. Dieser Gedanke zieht sich wie ein roter Faden durch den ersten Teil des „Kurzen Traktates". Das bedeutet nichts weniger, als daß wir in der Definition das Wesen eines Dinges erschöpfend erfassen können und daß es jeweils auch erfaßt sei. Das ist der kühne Optimismus des jungen Spinoza. In der „Ethik" ist dieser Punkt, soweit wir sehen, stillschweigend übergangen.

Die Art der Definitionen dieser Methode ist, wie wir schon sagten, ganz die der euklidischen Mathematik. Die Definitionen sind in ihrem Wesen formal und gehen nicht genügend auf das Materiale ein, sie sind weniger Sach- als Nominaldefinitionen. Es wird definiert, was ein Ding sei, und dann zieht Spinoza aus seiner Definition ohne eine eigentliche Untersuchung und Begründung der Definition in der Sache — die De-

[104] Eth. V., prop., 24 et 25. Vergleiche weiter Eth. V., prop., 26—33, Spinoza, Opera I, 267 ff. In seinem „Spinoza nach 300 Jahren" gibt Dunin-Borkowski schließlich zu, daß Intuition „die Ganzheitserkenntnis der notwendigen, unendlichen Wirklichkeit . . ." ist. (44 ff.).

finition gleicht stark den Voraussetzungen der Mathematik — seine Folgerungen in Form der Sätze.

Äußerlich ist die geometrische Methode knapp und ohne Zusammenfassung ganz entsprechend den geometrischen Texten. Aber das hat seinen Grund. Nichts darf unbewiesen oder undefiniert bleiben, alles muß fest ineinandergreifen. Diese euklidische Methode in der Philosophie ist kühn, von Spinoza strikte durchgeführt, aber nur möglich unter der Voraussetzung, daß alles Sein rational erfahrbar ist.

Die geometrische Methode ist schließlich konsequenteste Auswirkung der schon erwähnten Grundposition Spinozas, die ausgeht vom Urgrund des Seins, vom Unendlichen, und nicht vom Endlichen aufsteigt. Sie deduziert von den Ursachen zur Wirkung, nicht etwa geht sie umgekehrt vor wie etwa die Philosophie der aristotelisch-scholastischen Tradition. Es ist eine Frage, wieweit sie gerade hierin der eigentlichen Methode der Geometrie entspricht. Aber schließlich geht auch die Geometrie vom Grund zu den Folgen. Wenn wir dabei die Einheit von logischer und ontologischer Ordnung bei Spinoza festhalten, kann man wohl doch von „geometrischer Methode" mit Recht sprechen. Diese Methode geht so aus von einem Minimum an Ursachen bzw. Gründen, die nur weiter ausgebreitet werden. Sie ist schließlich nur möglich in einem System der Notwendigkeit, in einem System der absoluten Einheit von Denken und Sein.

Spinoza benutzte die geometrische Methode nicht nur als äußere Form für sein System. Ihm ging es darum, die Denkweise der Geometrie in die Philosophie zu übertragen. Diese liegt weniger in einem rechnerischen System von Zahlen als in der Berechnung von Wirkungen aus einer Summe von Ursachen. Insofern wurde für ihn die Philosophie eine mathematische Wissenschaft, und alles, was nicht in diesen Rahmen paßte, mußte ausscheiden. Manche Stellen der Ethik, besonders die Lehre über die Affekte im dritten Teil, zeigen, zu welchen Gewaltkuren Spinoza manchmal greifen mußte, um konsequent zu bleiben.

Descartes hatte die eigentlich mathematische Methode begonnen, (von der Zahlenlehre der Pythagoreer können wir absehen, ebenfalls von den Zahlenforschungen des Cusaners, von da Vinci und manchen mathematisch-philosophischen For-

schungen verschiedener Renaissancephilosophen, von Kepler und Galilei); denn erst mit Descartes finden wir dieses bestimmte Verhältnis der mathematischen Methode im philosophischen System. Hobbes hat den Rationalismus und die geometrische Methode Spinozas ausgebaut und angewandt und kam zum Materialismus. Leibniz versuchte, die Anwendung der Mathematik auf die Philosophie (speziell Logik und Metaphysik) schließlich im eigentlichen Sinne wissenschaftlich zu begründen und kam zum Spiritualismus. Für Spinoza blieb diese Methode ein unbewiesenes Postulat, es war ein mehr intuitives Erfassen vermeintlicher Zusammenhänge. Er hielt die mathematische Wahrheit im Grunde für die einzige Wahrheit im Rahmen seiner Identitätsphilosophie[105].

Hegel bezeichnete schon mit Recht die geometrische Methode als „für spekulativen Inhalt unbrauchbar"[106]. Er stellt fest: „Es ist natürlich, daß das selbständige, wiederaufwachende Wissen zuerst auf diese Form gefallen, an der sie ein so glänzendes Beispiel sah; allein darin ist die Natur dieses Wissens und der Gegenstand desselben völlig verkannt, mathematisches Erkennen und Methode ist bloß formelles Erkennen und ganz und gar unpassend für Philosophie"[107].

Abschließend sei hier noch einiges zum Problem Glauben — Wissen beigefügt. Spinozas Stellung zu dieser Frage ist ziemlich klar umgrenzt. Er wollte durch sichere Vernunfterkenntnis die absolute Wahrheit feststellen. Die Tatsachen des Glaubens versuchte er so abzugrenzen, daß Konflikte mit der Vernunft unmöglich wären. Er nahm dabei natürlich die Partei der Vernunft. Es gelang ihm aber trotzdem nicht, dieses wenige an Glauben mit der Vernunft zu vereinbaren[108]. Vor allem versuchte er vergebens, Vernunfterkenntnis und Glauben wissenschaftlich zu begründen und auszugleichen. Das hatte seinen Grund vor allem darin, daß er — ganz wie seine Zeitgenossen — der Autorität der Hl. Schrift einen gewissen Tribut zollte. Spinoza mag sich vielleicht sogar dieser Lücke seines Systems bewußt gewesen sein. Die Lehre von der

---

[105] Vgl. hierzu im übrigen: Dunin-Borkowski, „Spinoza", I, 398—415. (In diesem Abschnitt wird behandelt: Descartes, Spinoza, Leibniz, Hobbes und die Mathematik).
[106] F. Hegel, Werke, XIX, 378 ff.
[107] ibd. 400 ff.
[108] Man sehe darauf nur den „Theologisch-politischen Traktat" an.

doppelten Wahrheit aber, die von manchen Denkern noch vertreten wurde, kam für Spinoza garnicht in Frage. Sie hätte seine ganze Lehre im Kernpunkt gesprengt. Ebenso ablehnend — und da ging er wohl zu weit — verhielt er sich zu den Skeptikern.

Gegen die erkenntnistheoretische Grundposition Spinozas möchten wir einiges anführen. Eingangs betonten wir, daß Spinoza das Unendliche wohl als das Ursprüngliche gesehen habe. Deshalb versuchte er auch, seine ganze Lehre aus der Definition des Unendlichen, der Substanz, zu deduzieren. In einer Hinsicht ist es, wie Spinoza sagt. Das Unendliche ist das Frühere und zwar materialiter, in anderer Hinsicht aber, nämlich in erkenntnistheoretischer, ist das Unendliche das Spätere. Unsere gesamte Erkenntnis, so betonte Aristoteles schon, geht von der Erfahrung aus. Wir sind deshalb gezwungen, gemäß unserer ersten Erkenntnis, über den Weg der Abstraktion aufzusteigen zu Dingen, die materialiter früher sind. Der Weg alles menschlichen Erkennens geht vom naiven Erkennen zum wissenschaftlichen. So muß unserer Ansicht nach Spinozas Lehre zur Konstruktion führen, denn sie geht von einer Voraussetzung aus, die geradezu willkürlich ist, nämlich von der Definition der Substanz, um dann aus dieser Voraussetzung alles andere zu folgern. Sie läßt keiner Erkenntnis als Erfahrung eines Etwas — und das ist nach unserer Einsicht der Grundsinn von Erkenntnis — mehr Raum. Sein ganzes Lehrgebäude ist im eigentlichen Sinne — wir nehmen die Grundannahmen aus — weniger inhaltlich-material gerichtet als formal.

Gegründet ist diese Ansicht Spinozas einmal in der Urannahme der Identifikation von Denken und Sein und anderseits in der Übernahme mathematischer Methodik in die Philosophie. Wir wenden uns zunächst dem Verhältnis von Denken und Sein zu. Daß Spinoza Denken und Sein und damit auch die logische und die ontologische Ordnung identifizierte, liegt unserer Einsicht nach schon in seinem Substanzbegriff begründet. Das führt direkt zur Frage nach der sachlichen Berechtigung dieses Begriffes, die hier aber noch nicht abgehandelt werden kann, sondern erst an späterer Stelle.

Auf wenige Punkte wollen wir unseren Blick richten, um Hinweise zu haben, daß Denken und Sein nicht identisch

sind, wohl aber in inniger Beziehung zueinander stehen. Der Mensch glaubt in jeder vorwissenschaftlichen Erkenntnis bei Dingen zu sein, die außer ihm sind, die ein ganz anderes Wesen haben als die Dinge, die sich in seinem Bewußtsein befinden. Dazu trägt in erster Linie der reflexive Akt des Selbstbewußtseins bei. Am absoluten Sein der wahrgenommenen Gegenstände nimmt der Mensch dann ein Moment wahr, das sich nicht zeigt, wenn der Mensch sich etwa die gleichen Gegenstände in der Anschauung oder in der Phantasie vorstellen würde. Noch deutlicher wird dies, wenn wir versuchen, den wahrgenommenen Gegenstand in Beziehung zu Raum und Zeit zu bringen. Von einem wahrgenommenen Gegenstand können wir die Aussage machen, daß er zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Raum war und nicht anders. Weiter können wir die Kontinuität bestimmter Gegenstände in bestimmtem Raum und zu bestimmter Zeit anführen, Tatsachen, die wir bei den Vorstellungsgegenständen nicht anführen können. Wenn wir das hinnehmen, bleibt uns aber noch die Frage, ob wir eine wirkliche Wahrnehmung haben oder bloß Vorstellungen des Bewußtseins. Aber dagegen muß man wieder bedenken, daß wir nicht nur Objekte unseres Bewußtseins haben, sondern daß auch dieses unser Bewußtsein ebenfalls als ein Etwas wahrgenommen wird, das seine Eigentümlichkeit und seine Mannigfaltigkeit hat. Damit, so scheint es uns, kommen wir zu dem Urphänomen von Daseiendem, d. h. von Dingen, die bewußtseinstranszendente Realitäten sind, wo Denken und Sein nicht identisch sind.

Wir müssen uns aber noch genauer Spinozas Auffassung der Erkenntnis zuwenden, wonach in jedem Sein neben dem „formalen" Sein ein „objektives" Sein ist, das als Wahrheit im erkennenden Subjekt existiert, d. h., daß das Wesen eines Seienden im erkennenden Subjekt existiert. Diese Annahme verliert ihre Grundlage schon, wenn Sein und Denken nicht als identisch angesehen werden. Aber weiter scheint uns die Einheit des Wesens eines Seienden gegen diese Existenz des „objektiven" Seins im Erkennenden zu sprechen, denn der gleiche Gegenstand kann von vielen Menschen gleichzeitig erkannt werden. In all diesen Menschen muß sich dann das „objektive" Sein dieses Gegenstandes (und in ihm selbst noch) befinden.

Diese ganzen Schwierigkeiten werden vermieden bei einem klaren Gegenüber von Denken und Sein. Wenn wir daneben auch einen Erkenntnisbegriff annehmen wollen, der dieser Tatsache gerecht zu werden versucht, so kommen wir zur Abbildtheorie. Es entsteht ein Gegenüber von Denken und Sein, das aber nicht etwa beziehungslos ist. Das Primäre ist dann ein Erfassen eines Etwas. Weiter betrachtet ist die Erkenntnis dann gerade eine Relation zwischen Denken und Sein, zwischen einem Subjekt als Träger des Erkenntnisaktes und einem Objekt, auf das die Erkenntnis gerichtet ist. In diesem Akt wird dann eine gewisse Vereinigung zwischen erkennendem Subjekt und Gegenstand vollzogen; aber der Gegenstand wird nicht in seinem natürlichen oder in einem besondern (etwa dem „objektiven") Sein aufgenommen, sondern er erhält durch das erkennende Subjekt ein ihm gemäßes Sein als Gedankending. So ist das Erkennen ein geistiges Erfassen von bestimmten Objekten durch den Erkenntnisakt des Subjektes. Der Gegenstand als erkannter wird also in seinem Sein vom Erkennenden bestimmt, wobei er ein immaterielles, intentionales Sein erhält.

Die Wahrheit können wir dann als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstand definieren. Einen erkannten Gegenstand bezeichnen wir dann als ein wahres Sein. Die Wahrheit ist also eine bestimmte Relation, eine begriffliche auf Seiten des Gegenstandes, eine reale auf Seiten des Erkennenden. Diese Relation hat dabei kein selbständiges, substantielles Sein sondern ein akzidentelles an selbständigen Dingen befindliches. Sie ist ein „Hin-Sein" vom Geist zu einem Etwas. Daraus ergibt sich, daß die logische Ordnung durchaus in der Seinsordnung begründet ist.

Spinozas Lehre ist getragen von dem Gedanken der totalen Rationalität des gesamten Seins, das intelligibel ist. Eine wahre Erkenntnis ist die, die jede seelische Beunruhigung dabei logisch ausschließt. Schließlich ist nur Wahrheit, was die Vernunft vollständig begreift. Demgegenüber müssen wir zu zeigen versuchen, daß der Erkenntnis Schranken gesetzt sind, die sie nicht durchbrechen kann. Aristoteles sagt schon, daß der menschliche Geist zur Erfassung der Wahrheit bestimmt ist. Die Möglichkeit der Erkennbarkeit von Seiendem reicht an sich so weit wie das Sein selbst. Eine Reihe von be-

stimmten Tatsachen weist uns auf Grenzen der Erkenntnis hin. Als wichtigste Tatsache sehen wir die Individualität an, deren restlose Durchleuchtung dem Menschen nicht möglich ist. Gerade sie setzt der menschlichen Erkenntnis ein großes Hindernis, sodaß die menschliche Erkenntnis sich gerade dem Allgemeinen zuwenden muß. Weiterhin können wir nur das erkennen, was uns selbst sinnlich erscheint außerhalb unseres Bewußtseins oder in einem „sinnlichen" Bild innerhalb des Bewußtseins (z. B. Phantasie — Traum). Schließlich ist die Erkenntnis von der Erkenntniskraft des Einzelnen abhängig und sogar von raum-zeitlichen Umständen.

Die Frage der logischen Ausschließbarkeit der seelischen Beunruhigung ist die Frage nach einer absoluten Gewißheit der Erkenntnis. Hier bei der Gewißheit handelt es sich um einen bestimmten subjektiven Zustand, der Erkennende ist sich der Erfassung des Sachverhaltes gewiß. Bei Spinoza liegt hier ein ganz eigener Charakter der Gewißheit vor, der darin gründet, daß das „objektive" Sein im Erkennenden ist. Eine rein subjektive Gewißheit genügt nicht. Der Erkennende muß neben dem Erkenntnisakt noch eine Übereinstimmung seiner Erkenntnis mit dem Sachverhalt (Reflexion) erkennen. Hierbei spielt vor allem die Evidenz eine Rolle. Aber es liegt in der Natur des menschlichen Charakters, nicht zu einer absoluten Gewißheit, zu absoluter seelischer Beruhigung zu kommen, weil die menschliche Erkenntnisfähigkeit begrenzt ist — sowohl qualitativ wie quantitativ. Wenn wir von krankhaften Erscheinungen hier absehen, so können wir zu einer bestimmten Gewißheit kommen bei metaphysischen und mathematischen Dingen, bei physischen und moralischen. Innerhalb einer Kette, etwa einer mathematischen, können wir zu absoluter Gewißheit kommen, die aber immer wieder durch Ungewißheit der Prämissen erschüttert werden kann. Spinozas Ansicht der totalen seelischen Beruhigung bei wahrer Erkenntnis scheint uns so zu optimistisch.

Es ist nicht unbedingt nötig, sich hier den einzelnen Erkenntnisstufen noch näher zuzuwenden, als es in der Darstellung schon geschah. Wohl scheint es nötig zu sein, hier noch einiges zu sagen über das Verhältnis von philosophischer und mathematischer Denkweise bei Spinoza. Wir erwähnten früher schon, daß Spinoza die mathematische Methode — wenn auch

nicht als Erster — in die Philosophie übertragen hat. Er definiert zunächst seine Oberbegriffe Substanz — Attribut — Modus — Gott im Grunde ohne jede entsprechende Rücksicht auf Realseiendes. Diese Definitionen stehen dem Ganzen voran wie die Voraussetzungen der euklidischen Mathematik. Alles andere wird in ganz mathematischer Weise dann abgeleitet. Das kann zu unhaltbaren Konstruktionen führen, wie es in der Affektenlehre im dritten Buch der „Ethik" der Fall ist. Das ganze Gebäude ist sofort erschüttert, wenn die Definitionen widerlegt werden können. Was nun gerade die Definitionen Spinozas anbetrifft, so sind sie ebenfalls konstruktiv, denn sie sagen uns nicht, was ein bestimmter Gegenstand ist, sondern eigentlich nur, was ein Gedankending Spinozas ist. Wir haben hier nämlich keine durch Abstraktion gewonnene Erkenntnis, die von der Erfahrung ausgeht. Spinoza müßte eigentlich sagen: X sei Substanz, Y sei Attribut . . . dann ist, . . . Dieser Aussage fehlt dann aber jeder philosophische Wahrheitsgehalt im Sinne einer Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand. Spinozas Definition ist eben nicht eine Wesenserklärung, eine Festlegung nach einem wesentlich materialen Inhalt. Sie ist im eigentlichen nur eine Nominaldefinition gleich den Definitionen der euklidischen Mathematik, wenn Spinoza auch beansprucht — und oft auch so interpretiert wird —, Realdefinitionen gegeben zu haben oder besser Aussagen über metaphysische Realitäten.

Es zeigt sich hierbei also, daß eine Übertragung der mathematischen Methode auf die Philosophie nicht möglich ist, ein Fehler, der im Zeitalter der aufkommenden Naturwissenschaften immer wieder gemacht wurde. Hierbei geben wir gerne zu, daß mathematische Erkenntnisse oft eine vollkommenere Gewißheit haben als metaphysische, da sie rein formale Erkenntnisse sind, was aber von den metaphysischen Erkenntnissen nicht zu sagen ist. Die größere, ja höchste Evidenz mathematischer Erkenntnis verleitet so manche Denker, in unserem Falle Spinoza, diese Evidenz und Gewißheit auch für die Metaphysik, für die Philosophie überhaupt erringen zu wollen, ein Versuch, der bei Spinoza genial durchgeführt ist, der aber von vornherein eine innere Unmöglichkeit in sich barg. Bei manchen Denkern führte dieser Versuch zum Positivismus, bei Spinoza nicht, ein Zeichen für seine Größe.

Wir wollen uns hier nicht im geringsten gegen mathematische Erkenntnismethodik etwa wenden. Es ist nur eine notwendige Forderung, jeweils eine dem Gegenstand gemäße Methodik anzuwenden. Gerade für die Lehre Spinozas wäre es äußerst interessant und wohl auch bedeutend, die Erkenntnisse moderner Mathematik und Physik auf sie anzuwenden, einmal weil das Thema „Spinoza" philologisch-historisch weitgehend genug bearbeitet ist, anderseits weil von da aus vielleicht ganz neue Gesichtspunkte zum Verhältnis Philosophie-Mathematik zu gewinnen wären.

c) Der Begriff der Notwendigkeit.

Spinoza hatte sich eine neue, ihm eigene Erkenntnistheorie erobert, die das Gerüst seines Lehrgebäudes darstellte. Mit dieser Eroberung kann er seine Ideen über Gott, die Welt und die Notwendigkeit weiter festigen. Wir wenden uns nun zunächst dem Begriffe der Notwendigkeit zu, einem der Grundpfeiler des Systems. An die Notwendigkeit hatte Spinoza von Anfang an geglaubt. Wir erwähnten sie schon bei seinen Grundannahmen. Immer schon hatte Spinoza die Wirksamkeit Gottes als eine notwendige bezeichnet, was wir schon im Kurzen Traktat, in der „Korte Verhandeling" sehen. Das ist auch Spinozas eigentlichster Gedanke, der die weitere Ausbreitung der Notwendigkeit schon umfaßt. Daraus ergibt sich — wie Dunin-Borkowski zeigte — ohne weiteres die Annahme der notwendig wirkenden Ursachen und das Aufgeben der Freiheit zu Gunsten der Notwendigkeit.

Ist Gottes Wirken willkürlich, oder ist Gottes Wirken notwendig? Mit dieser Frage haben sich Philosophie und Theologie immer wieder beschäftigt, ohne sie in dieser antinomistischen Fragestellung lösen zu können. „Nun sagen wir, daß, weil alles, was geschieht, von Gott getan wird, es auch notwendigerweise von ihm vorherbestimmt sein müsse, da er sonst veränderlich wäre, was in ihm eine große Unvollkommenheit sein würde"[109]. „Wir behaupten also, Gott könne nicht unterlassen zu tun, was er tut"[110]. So sagt Spinoza schon im

[109] „Wy zeggen dan, dewijl alles dat 'er geschied van God gedaan wort, alzo by hem noodzaakelijk moet voorbepaalt zijn, andersins waar hy veranderlijk, dat dan in hem een groote onvolmaaktheid zoude zijn". Korte Verhandeling, I, 4. Spinoza, Opera, II, 285 ff.

[110] „Alzoo dat wy dan ontkennen, dat God kan nalaten te doen, hetgeene hy doet". Korte Verhandeling, I, 4. Spinoza, Opera, II, 285 ff.

„Kurzen Traktat"; in der „Ethik" zeigt sich das noch stärker. „In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum"[111]. Gott handelt notwendig vermöge seiner Natur. Spinoza behauptet also, die Nicht-Notwendigkeit der göttlichen Handlungen widerspräche dem Wesen Gottes und zwar seiner Unveränderlichkeit. Wieweit Spinoza mit dieser Anschauung das Wesen des Absoluten verkennt und wieweit er gerade an dieser Stelle anthropomorph denkt, was er ja gerade so verabscheut, werden wir an späterer Stelle zu zeigen versuchen.

Spinozas Drang nach Glückseligkeit und Beruhigung ist eine der großen Triebfedern seines Denkens. Dieser Drang forderte immer wieder Unabhängigkeit von allem Vergänglichen, vom Endlichen. Er glaubt, daß dies nur möglich ist im Bereich einer totalen Abhängigkeit vom Unendlichen, in einem System der reinen Notwendigkeit, die für ihn eine Denknotwendigkeit war, ein Urphänomen des Universums. Diese Notwendigkeit muß sein eine Verwirklichung allen Seins, eine Einheit von Ursache und Wirkung. Schließlich ist ja auch nur unter dieser Voraussetzung das All rational zu erfassen. Das zeigt uns gleich wieder, daß Spinozas System ohne die Notwendigkeit nicht möglich wäre, denn nur etwas Notwendiges ist wissenschaftlich exakt zu erfassen. Nur unter dem Gesichtspunkt der Notwendigkeit hat Spinoza die Möglichkeit, die geometrische Methode durchzuführen und allgemeingültige Definitionen aufzustellen. Aus den Ursachen lassen sich schließlich nur Wirkungen berechnen, wenn sie mit Notwendigkeit erfolgen.

Gerade die volle Notwendigkeit, die Notwendigkeit aller göttlichen Wirksamkeit, die Überzeugung, daß nichts anders sein kann, als es ist, bringt erst die Beruhigung. Jede Möglichkeit, jeder Zufall bringt ihn von diesem Ziel weg, muß ihm ein Greuel sein. So sagt Spinoza in der „Korte Verhandeling": „So lange wir nicht von Gott eine so klare Vorstellung haben, welche uns dergestalt mit ihm vereinigt, daß sie uns etwas außer ihm zu lieben zuläßt, wir nicht behaupten können, mit Gott wahrhaftig vereint zu sein und so unmittel-

---

111 Eth. I, prop. 29. Vergleiche weiter: Eth. I, prop. 16, 23, 27, 33.

bar von ihm abzuhängen".[112] So ist auch der Begriff der Notwendigkeit eingespannt in den ursprünglich-menschlichen Glücksdrang Spinozas, ganz wie auch die Erkenntnislehre und in erster Linie die „Ethik".

Alles Sein ist notwendig von Gott vorher bestimmt. Daraus ergibt sich sofort, daß alle Wirkungen notwendig aus inneren Ursachen folgen. „Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur".[113] Alles, was ist, ist also notwendig. Es ist absolut unmöglich, daß etwas nicht ist, oder anders ist, als es ist. Wir sehen eine unendliche Kette der Notwendigkeit, die in diesem System geradezu ein Prinzip des Seins ist. Man darf bei dieser Notwendigkeit also nicht an eine Notwendigkeit denken, wie wir sie heute etwa als Naturgesetze kennen. Der Begriff der „reinen Möglichkeit" ist also, das zeigt sich hier wieder, für Spinoza völlig widersinnig, einfach unmöglich. Der Begriff der Notwendigkeit setzt eine logische Ausschließung der Möglichkeit voraus. Zu Beginn des vierten Buches der „Ethik" tauchen bei Spinoza dann plötzlich die Begriffe „zufällig" und „möglich" mit Bezug auf Einzeldinge wohl auf.[114] Aber sie werden bloß zufällig oder möglich genannt im Hinblick auf unsere Erkenntnis, sofern diese den Grund der Notwendigkeit in der kausalen Reihe nicht erfaßt hat. Das widerspricht dem Vorhergesagten durchaus nicht, denn den Begriffen „zufällig" und „möglich" ist hier ein ganz bestimmter, eingeschränkter Sinn unterschoben. Die Abfolge aller Dinge im Universum bleibt eine im Unendlichen begründete Notwendigkeit, ist geradezu der Zwang zu totaler Wirkung. Alle Ausdehnung und alles Denken trägt in sich diese Notwendigkeit, die nicht die eines allgemeinen Gesetzes ist, sondern die der Seinsverwirklichung. Notwendigkeit ist eben Seinsverwirklichung.

---

[112] „Zo lange wy van God niet en hebben een zoo klaaren denkbeeld, hetwelk ons in diervoegen met hem vereenigd, dat het ons niet toelaat eenige zaake te beminnen buyten hem, wy niet en konnen zeggen waarlijk ti zijn met God vereenigd, en zo onmiddelijk van hem af te hangen". Korte Verhandeling, I, 2. Spinoza, Opera, II, 282 ff.

[113] Eth. I, Ax. III. Spinoza: Opera, I, 40 ff.

[114] „Res singulares voco contingentes, quatenus, dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quod earum existentiam necessario ponat, vel quod ipsam necessario secludat". Eth. IV, Def. III.
„Easdem res singulares voco possibiles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipsae determinatae sint ad easdem producendum". Eth. IV, Def. IV. Spinoza, Opera, I, 190 ff.

Für Spinoza ist die Notwendigkeit gleich der Freiheit Gottes. Diese Notwendigkeit ist bei Gott also keine Unfreiheit sondern sein Wesen. Gott kann nichts unterlassen zu tun; was er tut, ist notwendig. Das ist seine Freiheit, denn alles andere würde sein Wesen verändern. Es ist interessant, daß Spinoza den Begriff Freiheit im Sinne der Negation der Notwendigkeit aus seinem System nur verbannt durch die Ablehnung jeder Möglichkeit und bei Gott durch die Betonung der Unveränderlichkeit. Der Gegensatz Notwendigkeit — Freiheit besteht so für Spinoza im eigentlichen Sinne garnicht. Bei Gott ist absolute Freiheit absolute Notwendigkeit und umgekehrt. Beim Menschen ist das anders, denn sein Handeln ist nicht allein auf ihn selbst zurückführbar. Deshalb geschieht bei ihm nicht alles aus seinem Wesen. Spinoza sagte aber, daß Gott bloß nach seinem eigenen Wesen handelt und daß er deshalb frei ist. Daraus ergibt sich also schon, daß der Mensch nicht frei sein kann, auch nicht im Sinne der „Notwendigkeitsfreiheit" Gottes. Der Mensch steht vielmehr ganz im Rahmen der reinen Notwendigkeit. „Die wahre Freiheit ist allein oder nichts anderes, als die erste Ursache, die von nichts anderem gedrängt oder gezwungen wird und durch ihre Vollkommenheit allein Ursache aller Vollkommenheit ist."[115] „Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione."[116]

Der Begriff der Notwendigkeit bei Spinoza scheint uns jetzt in seinen Grundlagen so weit dargestellt zu sein, daß wir eine kritische Stellungnahme versuchen können. Wir hatten zuvor Spinoza schon den Vorwurf eines Anthropomorphismus gemacht in Bezug der Anwendung der Notwendigkeit auf Gott. Das Wesen der Notwendigkeit bei Gott soll auf der Unveränderlichkeit Gottes beruhen. Damit schreibt Spinoza Gott aber einen menschlichen Willen zu; diese Folgerung läßt sich nur aus dem Wesen des menschlichen Willens ziehen. Der endliche Wille kann etwas beschließen und spä-

115 „De ware vryheid is alleen of niet anders als de eerste oorzaak, dewelke geen zins van iets anders geprangt of genoodzaakt wordt, en alleen door zijne volmaaktheid oorzaak is van alle volmaaktheid". Korte Verhandeling, I, 4. Spinoza, Opera, II, 285 ff.

116 Eth. I, Def. VII. Spinoza, Opera, I, 40 ff.

ter wiederum seinen Entschluß ändern. Es ist klar, daß bei einem neuen Beschluß eine Änderung eintritt, daß der Mensch dadurch in seinem Sein ergänzt werden kann. Aber das gilt doch schließlich nur vom Menschen und vom endlichen Willen. Wenn wir aber von einem Willen Gottes sprechen, so ist dieser ja nie ein einzelner Akt, denn Gott ist ja „actus purus" im Sinne der Scholastiker, was selbst Spinoza nicht ablehnen würde. Damit besitzen selbst Gegensätze Gott gegenüber nicht die Möglichkeit, sein Sein irgendwie zu ergänzen. Gottes Wesen ändert sich nicht dadurch, daß er Sein schafft oder nicht schafft, denn seine Wirkungen sind doch in keiner Weise seinem Wesen adäquat. Man kann sogar bei Gott insofern von einer Notwendigkeit sprechen, als er nicht wider sein eigenes Wesen handeln kann, und daß er total gemäß seinem eigenen Wesen handelt, ist gerade seine Freiheit. Spinoza legt hier dem Wesen des Absoluten Eigenschaften bei, die einzig dem Wesen des Endlichen gemäß sind. Gott besitzt ja in seiner unendlichen Wesenheit schon alles mit Notwendigkeit. Die Folgerung Spinozas führt hier geradezu zu einer Vermenschlichung des Gottesbegriffes.

Schließlich ist es überhaupt eine Frage, wie aus der Tatsache, daß ein Wesen zwischen zwei Handlungen wählen kann, auf seine eigene Veränderung dabei geschlossen werden kann. Diese Tatsache läßt sich wohl nur aus der Endlichkeit eines Wesens schließen, denn wenn es unendlich wäre, so müßten ja alle möglichen Wirkungen schon in der Ursache enthalten sein. In Gott ist alles Sein irgendwie enthalten, somit fällt die Frage Notwendigkeit — Veränderlichkeit in Bezug auf Gott in sich zusammen. Von den Scholastikern wurde schon immer auf diesen Punkt des Problems hingewiesen.

Von hier aus können wir dann noch speziell das Problem der Freiheit streifen. Die Frage ist zunächst, wann überhaupt Freiheit möglich ist. Freiheit, im Sinne der einfachen Wahlfreiheit, gehört zum endlichen Geiste. Zunächst einmal können Gegenstände, die der endliche Geist begehrt, nicht absolut gut und absolut notwendig für ihn sein, und insbesondere wird der Geist sie nie restlos erkennen. Wenn aber ein Gegenstand vollständig erkannt würde und zwar als total gut, wäre es sinnlos von Wahlfreiheit zu sprechen. Es scheint uns, daß gerade die Wahlfreiheit ganz auf das Wesen des Menschen be-

zogen werden muß, um einen Sinn zu haben. Daß Spinoza sie ablehnt, hat seinen Grund in erster Linie in seiner Erkenntnislehre, denn wenn alles Sein restlos erfahrbar ist, ist ja auch diese Freiheit nicht mehr möglich. Von diesem Standpunkte aus konnte Spinoza auch die Kausalreihen der Einzeldinge entwickeln; er bleibt in seinem System schon konsequent. Wahlfreiheit ist nur in einer Vielheit und nicht in der Einheit möglich. Sie schöpft aber nicht den Vollsinn von Freiheit aus. Der Vollsinn von Freiheit — also vollkommene Freiheit — ist erst dann erreicht, wenn die Antinomie Notwendigkeit — Freiheit in der Einheit aufgehoben ist — eben bei Gott.

d) Der Begriff der Unendlichkeit.

Schon früh hatte Spinoza sich die Anschauung angeeignet, daß alle Veränderungen der Natur in einer unendlichen Reihe von Ursachen und Wirkungen erfolgen, was ganz seinem Notwendigkeitsbegriff entspricht. Diesen Gedanken fand er wohl schon bei den arabischen Philosophen. Mit allen Mitteln versuchte Spinoza, immer wieder unendliche Eigenschaften in der Natur festzustellen, um sie so dem Wesen Gottes als Attribute zuzuordnen. Unendliches folgt aus Unendlichem in unendlicher Mannigfaltigkeit; das ist das Grundthema. Von Anbeginn an sah Spinoza das Unendliche als ein Eines, das nicht aus endlichen Teilen zusammengesetzt ist. Es ist einzig, es ist vollkommen, es ist unveränderlich, was wir schon im „Kurzen Traktat" niedergeschrieben sehen können. Die Natur wird als eine einheitliche, in sich geschlossene Ganzheit gedacht, in der nur immanente Veränderungen möglich sind. Im „Kurzen Traktat" spricht Spinoza von Gottes Unendlichkeit. Dabei stellt er fest, „daß er [der Mensch] nämlich weiß, das Unendliche könne nicht aus verschiedenen endlichen Teilen zusammengesetzt werden; es könne nicht zwei unendliche Wesen geben sondern nur ein einziges."[117] Dieses Unendliche ist vollkommen und unveränderlich. Dabei hielt Spinoza an der Unendlichkeit des Weltalls fest, an der Unendlichkeit von Ausdehnung und Denken, die er aus den Begriffen ableitete.

117 „Dat hy namelijk weet, dat het oneyndige van geen verscheide bepaalde deelen kan tezamengezet worden; datter geen twee oneyndelijke en konnen zijn, maar Een Eenig". Korte Verhandeling, I, 1. Spinoza, Opera, II, 265.

Ja Spinoza ging so weit, daß er annahm, daß in allen Dingen ein Unendliches sei. Da er nun aber nur ein Unendliches als denkbar ansah, kam er von hier leicht zur Alleinheit. Das Problem zeigt sich jetzt schon: Wie verhält sich das in seiner Art Unendliche zum absolut Unendlichen?

Im Unendlichkeitsbegriff des „Kurzen Traktates" zeigt sich schon ein Grundfehler Spinozas. Der Philosoph ging her und nahm ein absolut Unendliches an, das aus Eigenschaften bestand, die in ihrer Art unendlich waren. Spinoza erschien als evident: Gott ist dem Begriffe nach unendlich, also muß von ihm alles in allem ausgesagt werden. Jedem Wesen, das Sein hat, müssen Eigenschaften zugelegt werden; je mehr Sein ein Wesen hat, desto mehr Eigenschaften muß es haben. Ein unendliches Wesen von unendlichem Sein muß also unendliche Eigenschaften haben. Spinoza vermengt hier das absolut Unendliche mit dem relativ Unendlichen. Das führt ihn wieder zum Anthropomorphismus, den er selbst so haßt. Die Auffassung Gottes bleibt davon aber nur frei, wenn man zwischen dem Sein des absolut Unendlichen und dem Sein des relativ Unendlichen nur eine Analogie walten läßt. Man kann dem absolut Unendlichen also nicht relativ Unendliches als Eigenschaft beilegen, denn damit relativiert man ja das absolut Unendliche wieder. Der Begriff des absolut Unendlichen schließt das relativ Unendliche logisch aus.

Diese Schwierigkeit setzt sich auch in der „Ethik" fort. Spinoza formuliert dort: „Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit."[118]

Auch zum Unendlichen drängte Spinoza sein Drang nach vollkommenem Glück, denn nur in einer notwendigen Vereinigung mit dem Unendlichen schien ihm dieses möglich.[119] Nur das kann wahr sein, was den Glücksdrang voll befriedigt. So versucht Spinoza, die Natur mit dem Unendlichen zu verschmelzen. Er nimmt in die Bestimmung des absolut

[118] Eth., I, Def. VI, Expl. Spinoza, Opera, I, 39.
[119] „Ad naturam substantiae pertinet existere". Eth. I, prop. VII. „Omnis substantia est necessario infinita". Eth. I, prop. VIII, Spinoza, Opera I, 42.

Unendlichen die relativ unendlichen Modi (unendlicher Verstand und Bewegung — Ruhe — Kosmos) hinein und selbst die endlichen Modi, denn Endliches kann für Spinoza weder bestehen noch gedacht werden ohne das absolut Unendliche. So wird das Schicksal des Endlichen und des relativ Unendlichen ganz an das absolut Unendliche gekettet. Aber im Begriff des Unendlichen liegt das Endliche doch nicht notwendig beschlossen. Spinoza kennt ja auch keine „Schöpfung", einen freien Entschluß des Unendlichen, um das Endliche zu erklären. Das widerspricht seinem Begriff der Notwendigkeit. Die endlichen Dinge müssen ja gerade mit Notwendigkeit aus dem Unendlichen hervorgehen, trotzdem sie nicht in ihm beschlossen sind.

Hier taucht ganz deutlich die entscheidende Schwierigkeit auf. Das Unendliche, die Substanz, und das Endliche, die Modi, sind wesensverschieden. Spinoza sieht aber gerade die Substanz nicht starr sondern dynamisch als tätiges Eins, was auch Herder ganz richtig bemerkte. Von hier aus macht er dann auch immer wieder Versuche zur Überwindung der Paradoxie von Unendlichem und Endlichem. Die unendliche Wirkkraft soll mit ihrer Notwendigkeit die endlichen Dinge erklären. Hier steht Spinoza jetzt an einem Punkt, wo ihm seine rationalistisch-optimistische Grundposition große Schwierigkeiten bereitet, die er einfach nicht lösen kann. Er muß sie umgehen und erklären, daß der Mensch nicht in der Lage ist, das Hervorgehen von Endlichem aus Unendlichem zu erklären. Der Mensch kann nur das notwendige Hervorgehen aus Unendlichem feststellen. Spinoza vertrat den Satz: Was mit Notwendigkeit aus dem Unendlichen folgt, muß unendlich sein. Dieser Satz wurde auch schon von Scholastikern vertreten. Aber er erhöht die Schwierigkeiten nur noch weiter. Die endlichen Modi stellen sich wie eine nicht zu überbrückende Kluft entgegen. Spinoza versucht nochmals dem Hindernis zu entgehen. Er faßt die Modi zu unendlichen Reihen zusammen, die erst die endlichen Dinge begründen. „Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam

existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum."[120]

Aber auch das ist keine Lösung sondern höchstens eine neue Schwierigkeit. Die Reihen sind doch bloß in ihrer Art unendlich. Die endlichen Dinge sind jetzt zwar in eine endliche Ursächlichkeit gestellt, und diese ist in ihrer Art eine unendliche Reihe, aber wie kann dieses relativ Unendliche aus dem absolut Unendlichen hervorgehen? Die Fragwürdigkeit ist damit also nicht behoben sondern einzig und allein verlagert. Wir stehen wieder vor der Problematik: absolut Unendliches — relativ Unendliches.

Die Attribute, Ausdehnung und Denken, besitzen eine relative Unendlichkeit, eine Unendlichkeit in ihrer Art. Jedem von ihnen fehlt die Vollkommenheit des andern. Die Ausdehnung schließt das Denken aus und das Denken die Ausdehnung. Wenn einem Gegenstand etwas fehlt, was ihm nicht naturgemäß ist, so ist das kein Mangel an Vollkommenheit; aber er ist dann nicht unendlich an Seinsfülle. Er ist dann nur unendlich in einer bestimmten Seinsart. Aber solche Gegenstände — Spinoza denkt speziell an die Attribute — enthalten in sich irgendwie auch den Begriff absoluter Unendlichkeit. Spinoza meint das so: Eine unendliche Linie hat zwar nicht die Vollkommenheit einer unendlichen Fläche, trotzdem aber enthält sie in sich den Begriff des unendlichen Raumes, denn ohne diesen ist sie unmöglich. Hier zeigt sich wieder Spinozas mathematisch angelegter Geist. Aber das Beispiel trifft nicht ganz, denn selbst der Raum ist ja nur in seiner Art unendlich und nicht absolut. Das absolut Unendliche ist aber nicht eine Zusammenfassung von relativ Unendlichem. Das will Spinoza auch nicht. Aber jedes relativ Unendliche ist für ihn mit dem absolut Unendlichen eins. Es ist zu fragen, wie sich dann das relativ Unendliche vom absolut Unendlichen unterscheidet. Spinoza sieht den Grund in der immanenten Seinsgesetzlichkeit der Substanz. Dem relativ Unendlichen fehlt keine Seinsart, die ihm zukommt. Es ist vielmehr so, daß der Mensch immer nur eine bestimmte Seite des ursprünglichen Allseins sieht.

Wie uns ein Brief Spinozas an Ludwig Meyer vom 20. April 1663 — der 12. Brief der Sammlung — zeigt, unter-

[120] Eth. I, prop. 28. Spinoza, Opera, I, 61.

schied Spinoza auch verschiedene Arten von Unendlichkeit. Er unterscheidet Unendliches vermöge der Natur oder der Definition und Unendliches, das keine Grenzen hat, das durch seine Ursache unendlich ist. Weiter unterscheidet er zwischen Unendlichem, das keine Grenzen hat, und Unendlichem, das durch keine Zahl zu bestimmen ist. (Z. B. 1/7 als Dezimalbruch).[121] Spinoza trifft damit aber nicht die entscheidende Fragestellung. Er sieht nicht den spezifischen Unterschied zwischen relativ Unendlichem und absolut Unendlichem, trotzdem er im ersten Teil, Def. VI, Expl. der „Ethik" davon sprach.[122] Was gerade die Nichtbestimmbarkeit durch eine Zahl anbetrifft, scheint es uns zumindest vorteilhafter, hier nicht von unendlich sondern von „nicht bestimmbar" zu sprechen.

Wir wiesen schon einmal darauf hin, daß Spinoza eine unbegrenzte Seinswirklichkeit annahm und diese für evident hielt. Im Begriff der Seinswirklichkeit liegt für ihn keine Bestimmung durch Grenzen. Aus dieser durchaus negativen Bestimmung zieht Spinoza die positive Folgerung der Unendlichkeit, was an sich ein Verstoß gegen die Logik ist. Das Unendliche als Negation des Endlichen ist rational faßbar, das Unendliche als ein Seiendes dagegen nicht. Hegel nennt das absolut Unendliche deshalb auch „absolute Affirmation". „Es ist die Negation der Negation".[123]

In der Idee des Seins, dem „objektiven" Sein ist keine Begrenzung, also kann im „formalen" Sein auch nichts Begrenztes sein. Das ergibt sich aus Spinozas erkenntnistheoretischen Annahmen. Wenn im Begriff des Seins keine Begrenzung enthalten ist, so genügt das doch nicht, es muß vielmehr positiv nachgewiesen werden, daß Begrenzung der existierenden Seinswirklichkeit widerspricht. In der „Korte Verhandeling" wird das Nichts als Seinsgrenze bezeichnet.[124] Aber ein

121 „Quaestio de Infinito omnibus semper difficillima, imo inextricabilis visa fuit, propterea quod non distinxerunt inter id, quod sua natura, sive vi suae definitionis, sequitur esse infinitum, et id, quod nullos fines habet, non quidem vi suae essentiae, sed vi suae causae. Ac etiam quia non distinxerunt inter id, quod infinitum dicitur, quia nullos habet fines, et id, cujus partes, quamvis ejus maximum et minimum habeamus, nullo tamen numero adaequare et explicare possumus. Denique quia non distinxerunt inter id, quod solummodo intelligere, non vero imaginari, et inter id, quod etiam imaginari possumus". Epist. XII. Spinoza, Opera, II, 40—41.

122 Vgl. S. 50 dieser Arbeit.

123 F. Hegel, Werke, XIX, 381—82 ff.

124 Vgl. Korte Verhandeling, I, 2; Spinoza, Opera, II, 265—282 ff.

abstraktes Nichts kann man zur Beweisführung nicht gebrauchen. In der „Ethik" wird jede Ausdehnung durch eine Ausdehnung und jede Idee durch eine Idee begrenzt.[125] Spinoza nahm wohl an, daß eine endliche Seinswirklichkeit nicht durch sich selbst begrenzt werden könne sondern nur durch eine andere endliche Seinswirklichkeit. Wenn man nun aber von Endlichkeit zu Endlichkeit steigt im Kosmos, so kommt man damit aber nie zum Unendlichen. Spinoza setzte hier schon die Unmöglichkeit eines Vakuums voraus. Das bleibt verständlich für die Ausdehnung; aber es wird sehr schwierig für die Ideen. Es wird dann nämlich ein notwendig fließender Strom der Ideen erforderlich, wo eine Idee fest mit der andern zusammenhängt. Die Ansicht, wie sie etwa von Suarez vertreten wurde, daß jedes Ding durch sich selbst, d. h. durch sein eigenes Sein und Wesen, begrenzt wird, lehnte Spinoza ab.[126]

Hier taucht dann die Frage auf, ob der Begriff der Individualität den Begriff der Unendlichkeit einschließt.[127] Man muß dann sofort weiter fragen: Kann man ein Ding, das doch eine Seinseinheit ist, ohne den Begriff der Unendlichkeit begreifen? Spinoza würde die letzte Frage nicht direkt verneinen. Er nahm an, daß der Grund der Individualität eines Dinges in seiner existierenden Realität liege. Aber dann bleibt die Frage, wie es mehrere Dinge gleicher Gattung geben kann. Spinoza versucht die Schwierigkeiten zu lösen, indem er als Grund der Individualität die unmittelbare Ursache eines Dinges anführt. Zum Unendlichen kommt er dann erst mittelbar über seine unendlichen Reihen. Thomas versuchte diese ganzen Schwierigkeiten zu lösen mit Hilfe der „materia signata".

Wir sprachen schon davon, daß Spinozas Ansatz in einer einheitlichen Zusammenschau aller Dinge im Unendlichen liege. So ist für ihn das Endliche letztlich nur vom Unendlichen her erkennbar, was man bei Descartes auch schon finden

---

[125] „Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore". Eth. I, Def. II. Spinoza, Opera, I, 39.

[126] Vgl. Suarez, Disp. met. XXVIII, I+II.

[127] Vgl. Joh. Assemacher, „Geschichte des Individuationsprinzips", Leipzig 1926.

kann. Spinoza setzte das Unendliche dem Ganzen gleich und folgerte, daß außer ihm dann nichts anderes vorhanden sein könne. Diese Ansicht wurde schon von Aristoteles mit Recht scharf abgelehnt.[128] Hier wird nämlich das Ganze verwechselt mit einem wesenhaft Unendlichen. Spinozas Satz paßt höchstens zum Begriff des Ganzen, nicht aber zu dem des Unendlichen. Aristoteles nahm geradezu das Gegenteil an. Es muß etwas außer dem Unendlichen sein können. Das bedeutet aber nicht, daß es vollkommen unabhängig sein muß, sondern nur, daß es wesensverschieden ist.

Der Begriff „unendlich" ist einer der schwierigsten Begriffe der Philosophie. Wir sprechen sehr oft von Unendlichem. Jedoch ist das Unendliche unserer Erkenntnis immer wieder das in seiner Art Unendliche. Selbst dieses relativ Unendliche benutzen wir meist nur in der negativen Form der Grenze. Für Aristoteles gilt auch endlich und unendlich nur von der Größe.[129] Damit trifft er unserer Einsicht nach nicht das absolut Unendliche. Thomas nennt unendlich das, was keine Enden und Grenzen hat.[130] Er wendet das dann an auf seine Grundbegriffe Materie und Form. Die Unterscheidung der Größe nach unendlich und dem Wesen nach unendlich ist bei ihm aber auch schon vorhanden.[131] Aber mathematische Dinge nennt er endlich hinsichtlich ihrer Gestalt. Gerade der mathematischen Unendlichkeit gegenüber hätte Thomas seine Ansicht bei Kenntnis der modernen Mathematik wohl stark ändern müssen. Spinoza kannte aber auch nicht den Unendlichkeitsbegriff moderner Mathematik. Festhalten wollen wir aber immer wieder den Unterschied von relativ unendlich und absolut unendlich. Unsere Erkenntnis ist angelegt auf relative Unendlichkeit. Wir können absolut Unendliches nur in schwacher Analogie ahnen. Nicht einmal die Existenz der absoluten Unendlichkeit läßt sich unserer Einsicht nach sicher beweisen. Wir schreiben Gott eine absolute Unendlichkeit zu in Form der Analogie der relativen Unendlichkeit. Wir kommen zu diesem Begriff, weil wir Gott unendliche Seinsfülle als Wesen zuschreiben.

---

128 Vgl. Aristoteles, Phys. III, 6.
129 Vgl. Aristoteles, Phys. I, 2.
130 „Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum". S. Th. I, q. 7, 1.
131 S. Th. I, q. 7, 3.

Die Unendlichkeit ist ein solcher Grenzbegriff, daß wir uns ihm nur sehr schwer nähern können. Entscheidende Unterschiede können wir nur finden unter dem Stufengedanken des Seins. Wir nehmen gegenüber Thomas durchaus ein geschöpfliches in seiner Art Unendliches als möglich an. Unendliche Linie und unendliche Fläche schließen sich ja auch nicht im geringsten aus. Gerade wenn ein so seinsarmer Bereich wie der Zahlenbereich eine gewisse Unendlichkeit aufweist — wesentlich im Sinne der Unausschöpfbarkeit im Gegensatz zu Thomas „ohne Grenze" —, um so mehr muß der höchste Seinsbereich Unendlichkeit aufweisen. Die Frage des „Wie" bleibt für uns ungeklärt. Unendlichkeit ist unausschöpfbar und von außen nicht zu beeinflussen. Nur im Rahmen ihres jeweiligen Seinsbereiches läßt sich Unendlichkeit betrachten. Gottes absolutem Sein entspricht so eine absolute Unendlichkeit, wie den Gegenständen der Mathematik eine mathematische Unendlichkeit entspricht.[132]

Spinoza hat diese Abhängigkeit von Seinsbereich und Unendlichkeit nicht gesehen, weil er einen Seinsbegriff hat, der restlos nach einem absoluten Sein orientiert ist. Dieses, sein absolutes Sein, ist dabei noch das einer Konstruktion. Spinozas Grundannahme ließ eine eigentliche Seinsstufung nicht zu. Er mußte so notwendig mit seinem Unendlichkeitsbegriff in unlösbare Schwierigkeiten verwickelt werden. Daß er den Unendlichkeitsbegriff der euklidischen Mathematik dabei verabsolutierte und absolute und relative Unendlichkeit nicht recht unterschied, erhöhte die Schwierigkeiten weiter.

e) Die Begriffe Substanz, Attribut und Modus.

Wegen ihrer entscheidenden Bedeutung im Rahmen der Lehre Spinozas ist die Behandlung der Begriffe der Notwendigkeit und Unendlichkeit den Begriffen Substanz — Attribut — Modus vorangestellt worden. Die letzteren sind unserer Einsicht nach nur zu verstehen, wenn man Spinozas Notwendigkeitsbegriff und seine Auffassung der Unendlichkeit versteht.

Wie manche Dinge, so ist auch das System Substanz — Attribut — Modus im Grundzuge von Descartes übernommen.

[132] Vgl. Anton Antweiler, „Unendlich, eine Untersuchung zur metaphysischen Wesenheit Gottes auf Grund der Mathematik, Philosophie, Theologie". Freiburger theol. Studien, H. 38. Freiburg 1934.

Auch bei Giordano Bruno finden wir die Lehre von der einen Substanz, der natura naturans, und der übrigen Welt als Modifikation des Urseins, als natura naturata. Der Begriff ist da allerdings ausgewertet zur einzig möglichen und besten Welt.

Herder sprach von der Substanz Spinozas als dem „allerrealsten thätigen Eins".[133] Dagegen faßte Hegel die Substanz Spinozas viel zu starr auf.[134]. In neuerer Zeit wies Dunin-Borkowski darauf hin, daß Spinoza nicht von einer leblosen Substanzmasse ausging, sondern vom ens actualissimum der alten Philosophie.[135] Kirchmann hielt — den Sinn von Spinozas Lehre gänzlich verfehlend — die Substanz für eine bloße Beziehungsform, die den fehlenden Seinsinhalt erst von den Attributen erhielt. Die Modi faßte er als Akzidentien im Sinne der alten Philosophie auf.[136]

In der „Korte Verhandeling" geht Spinoza nicht von der Definition der Substanz aus wie etwa in der „Ethik". Der Ausgangspunkt ist vielmehr das ens perfectissimum, Gott, der absolut Unendliche. Aus diesem Sein versucht er dann alle Attribute abzuleiten als ursprüngliche, reale Substanzen und nicht etwa als bloße Gedankendinge. Die Attribute der „Ethik" treten also im Erstlingswerke noch als relativ unendliche, von einander abhängige Substanzen auf. Die Begriffe schwanken in dieser Schrift stark, denn die Schrift scheint in einzelnen Teilen mehrmals Umarbeitungen unterworfen gewesen zu sein. Im ersten Dialog, der dem zweiten Kapitel des ersten Teiles folgt, spricht Spinoza dann schon von der einen Substanz, die Subjekt aller Attribute ist.[137] Letztere werden dann mit Bezug auf die Substanz sogar als Modi bezeichnet. Das heißt dann: Sie können weder aus sich sein noch aus sich begriffen werden. Diese Auffassung gibt Spinoza in der „Ethik" aber ganz auf, und selbst in der Erstlingsschrift ist sie nicht durchgängig. Die Attribute sind immanente Erzeugnisse Gottes. Sie werden von Spinoza anfangs geradezu noch als innergöttliche Relationen betrachtet.

---

133 I. G. Herder in einem Brief vom 6. Februar 1784 an F. H. Jacobi.
134 Vgl. F. Hegel, Werke, XIX, 393—394.
135 Vgl. St. v. Dunin-Borkowski, „Spinoza", I, 340 ff.
136 I. H. v. Kirchmann, „Benedikt v. Spinozas Ethik", vergleiche dort den Kommentar.
137 Vgl. Korte Verhandeling, I, 2, Dialog, Spinoza, Opera, II, 275—282.

Die „Begierde", ein Gesprächspartner des ersten Dialoges, weist dann auch sofort auf entsprechende Schwierigkeiten hin.[138]

Wir können aber nicht bei Ansichten Spinozas verweilen, die nicht von Bestand waren. Der Philosoph hatte immer eine gewisse Neigung, Dinge der Logik in die Wirklichkeit zu übersetzen. Daran muß man noch denken, wenn man die Substanz — Attribut — Modus — Lehre der „Ethik" betrachtet. In der „Ethik" haben wir aber im Gegensatz zur „Korte Verhandeling" eine durchgängige Terminologie und Definitionen von den Begriffen, die wir hier zu behandeln haben. „Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat"[139].

Die Substanz ist für Spinoza schließlich nur das, was auf Grund seiner Natur keinen Zusammenhang mit etwas anderem fordert. Das ist für Spinozas System von großer Bedeutung. Wir erinnern uns, daß schon nach der „Korte Verhandeling" keine Substanz hervorgebracht werden konnte. Spinoza verstand unter Substanz also wesentlich das, was man vor ihm ens a se genannt hatte.

Schon Aristoteles lehrte in seiner Metaphysik die Unteilbarkeit der Substanz. Auch Thomas vertrat die Unteilbarkeit sowohl der unendlichen wie auch der endlichen Substanz. Machten die Scholastiker noch einen Unterschied zwischen Substanz und Quantität, so lehnten die Cartesianer das ab. Für Descartes bestand so das Problem der Unteilbarkeit der Substanz eigentlich nur in geringem Maße. Für Spinoza gab es keine Teilbarkeit der Substanz. Er lehnte sie scharf ab, denn er sah da eine Bedrohung der Einheit der Substanz.

„Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens"[140]. Der Substanz kommen unendliche Attribute zu, denn sie ist absolut unendlich an Seinsfülle. „Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt"[141].

Wir erkennen die beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens. Jedes dieser Attribute muß durch sich selbst

138 ibd.
139 Eth., I, Def. III, Spinoza, Opera, I, 39.
140 Eth, I, Def. IV, Spinoza, Opera, I, 39.
141 Eth., I, Prop. 9, Spinoza, Opera, I, 45.

begriffen werden[142]. Sie sind Teilwirklichkeiten oder Teilvollkommenheiten — unter Realität versteht Spinoza dasselbe wie Vollkommenheit[143] — aber nur in dem Sinne, daß nichts an ihrer Vollkommenheit fehlt. Auch im „Kurzen Traktat" finden wir schon die Meinung, daß Ausdehnung und Denken weder aus anderen Ideen ableitbar noch jeweils auseinander sind. Sie sind aus sich und sind durch sich erkennbar. Sie zeigen in ihrer Art weder Endlichkeit noch Mangel. Trotzdem umschließt ihr Begriff nicht ihr Dasein. Sie sind vielmehr Bestandteile des notwendig existierenden, unendlichen Wesens.

Das hatte Spinoza von Descartes übernommen, der Ausdehnung und Denken als Urideen ansah. An diesem Punkte läßt sich Spinozas Lehre nur schwer durchhalten. Die Attribute sollen aus sich erkennbar sein und aus sich sein. (Das ergibt sich aus Spinozas Erkenntnistheorie). Die Wirklichkeit eines Attributes kann nie aus der Erfahrung erschlossen werden. Die Erfahrung ist höchstens eine Art Anregung[144]. Die Attribute sind also nicht abhängig, und doch tragen sie auch keinen Grund ihrer Existenz in sich. Daraus hätte Spinoza unserer Einsicht nach höchstens schließen können, daß sie nicht existieren. Ganz im Gegenteil nahm er aber an, daß sie „also" zu einem notwendig existierenden Wesen gehören müssen, das ihre Ursache ist. Dann besteht aber doch eine Seinsabhängigkeit, und diese müßte gemäß Spinozas eigener Lehre auch im Begriffe enthalten sein. Man sieht, welche Schwierigkeiten sich hier aufrichten. Diese Anschauung Spinozas ist eigentlich sehr schwer verständlich. Das Band, das die Attribute (bzw. die Substanzen der „Korte Verhandeling") eint — und Spinoza braucht es notwendig — ist das göttliche Wesen, das ens actualissimum. Das ist ein Notbehelf Spinozas, um die Alleinheit zu wahren, eine Lösung, die voll ist von irrationalen Faktoren.

Wir müssen dem Verhältnis Substanz — Attribut aber noch weiter nachgehen. Spinoza hat nirgendwo die volle Identität der Attribute mit der einen Substanz behauptet. Er hat sich nirgendwo genauer ausgesprochen über den spezifischen Un-

142 „Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet". Eth., I, Prop. 10, Spinoza, Opera, I, 45.
143 „Per realitatem et perfectionem idem intelligo". Eth., II, Def. VI, Spinoza, Opera, I, 77.
144 Vgl. Epist. X, Spinoza, Opera, II, 35 ff.

terschied zwischen den Attributen untereinander und über den Unterschied zwischen den Attributen und der Substanz. Und doch dürfte seine eigentliche Meinung dahin gehen, daß die Attribute mit der einen Substanz zu identifizieren sind. Substanz und Attribute sind ein und dieselbe Sache; aber die Attribute verlieren dabei ihr Eigensein nicht. Die Verschiedenheit der Attribute bleibt erhalten, insofern sie jeweils eine andere Seite der Substanz zeigen. Die Attribute bewirken weder die Substanz noch die Substanz die Attribute. Sie sind Urgrund für Gott in ihrem Einssein mit der Substanz. Jedes Attribut ist vom anderen total verschieden, denn sie haben nichts miteinander gemein. Ihre Gesamtheit ist jedoch mit der Substanz identisch. Sie haben die gleiche Definition wie die eine Substanz. Wie können sie da aber real verschieden sein? In einem Brief an Simon de Vries gibt Spinoza dann eine Lösung: Die Definition der Substanz ist auch auf die Attribute anwendbar. Die gleiche Sache wird mit zwei Namen belegt. Die Substanz kann von uns nur als Attribut erkannt werden, aber das Attribut ist nicht etwa eine Schöpfung unseres Denkens[145].

Die Einheit im Urgrund des Seins muß aber gewahrt bleiben. Die Attribute sind nicht als Teile der Substanz aufzufassen, wie Spinozas Auffassung von der Unteilbarkeit der Substanz zeigt. J. Ed. Erdmann glaubte (geradezu kantianisch), daß nur unser Verstand die Attribute setze zur Betrachtung der Substanz. C. Stumpf dagegen nahm an, daß es sich um eine „distinctio rationis cum fundamento in re" handele. Die Attribute sind nicht bloße Gedankendinge (etwa Gattungsbegriffe), sondern sie sind wirklich als jeweilige Seiten der Substanz[146]. Von diesen Seiten der Substanz erkennen wir zwei, Ausdehnung und Denken. Aber das ist nicht die volle Substanz. Die Attribute sind so ein Etwas, das unser Verstand an der Substanz erkennt. Das Verhältnis von Substanz und

---

145 „Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligio, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis. Haec, inquam, definitio satis clare explicat, quid per substantiam sive attributum intelligere volo". Epist. IX, Spinoza, Opera, II, 34—35. Vergleiche hierzu auch Epist. LXIV, Spinoza, Opera, II, 217—219.

146 Vgl. Eth. I, Def. VI, Spinoza, Opera, I, 39 und Eth. I, Prop. 19, Spinoza, Opera, I, 56.

Attribut ist so das Verhältnis von relativer Unendlichkeit zu absoluter Unendlichkeit. Hier liegt dann aber immer noch jene Schwierigkeit, die wir schon bei der Behandlung des Unendlichkeitsbegriffes erwähnten. Wie kann das absolut Unendliche relativ Unendliches in sich schließen, in seiner Gesamtheit aus relativ Unendlichem bestehen, und wie kann das absolut Unendliche unter relativ Unendlichem erkannt werden?

Das Verhältnis Substanz — Attribut ist ein irrationales, das sich nicht logisch begründen läßt. Hier liegt unserer Einsicht nach einer der entscheidenden Widersprüche in der rationalistischen Lehre Spinozas. „Absolut betrachtet sind sie [die Attribute] aber identisch mit der Substanz, und in ihr wird ihr Verschiedensein aufgehoben. Innerhalb dieses Einsseins kann man sie, genau gesprochen, nicht mehr Attribute nennen. Das allein ist Spinozas letztes Wort in dieser Frage"[147]. So formuliert Dunin-Borkowski dieses Verhältnis ganz im Sinne Spinozas. Er weiß auch von Spinozas Schwierigkeit und der Irrationalität dieses Verhältnisses, sieht aber wohl nicht genug, daß die Verschiedenheit der Attribute, die ja wirklich sind, letztlich in der Substanz gründen muß.

Substanz und Attribut sind eins. Dann kann eigentlich kein ontologisches Problem mehr vorliegen. Aber wenn zwei Dinge sich begrifflich unterscheiden, kann man doch ihre Identität nicht ohne weiteres behaupten. Das gilt noch besonders unter dem Aspekt der Erkenntnistheorie Spinozas. Sollen Substanz und Attribut im absolut Unendlichen identisch sein und im relativ Unendlichen aber verschieden? Das scheint eine Erklärung zu sein, die Spinoza vielleicht vorgeschwebt hat. Aber als Lösung könnte auch sie uns nicht befriedigen.

Spinoza glaubte, der Begriff der Ausdehnung schlösse Unendlichkeit ein. Daraus folgerte er die Unteilbarkeit der Ausdehnung. (Er hätte sie besser aus der Unteilbarkeit der Substanz und dem Verhältnis des Attributes der Ausdehnung zur Substanz gefolgert.) Wenn Teile möglich wären, so meint er, könne man sich hier auch den Teil ohne das Ganze denken. Aber es widerspricht doch dem Begriff relativer Unendlichkeit garnicht größer und kleiner zu werden, wie uns die Mathematik zeigt. Im zweiten verwechselt Spinoza den

147 St. v. Dunin-Borkowski, „Spinoza", II, 354 ff.

Begriff der Ausdehnung mit ihrer physischen Wirklichkeit, was aber im Rahmen seiner Erkenntnislehre liegt. Spinoza hat immer wieder versucht, diesen schwachen Punkt seines Systems zu verdecken; aber es gelang ihm nie so recht.

Zwischen einer unendlichen Ausdehnung und einem unendlichen Raum macht Spinoza keinen Unterschied. Für ihn gibt es keinen leeren Raum. Eine unendliche Ausdehnung, die teilbar ist, erscheint ihm ja als widersinnig. Diese Auffassung bringt ihn in große Schwierigkeiten, denn sein unendlicher Raum war ja mit Dingen endlicher Ausdehnung vollkommen ausgefüllt. Eine endlich begrenzte Figur teilt für ihn den Raum nicht sondern stellt nur eine Verwirklichung einer begrenzten Raummöglichkeit im unendlichen Raume dar. Der Begriff der unendlichen Ausdehnung fußt auf der Annahme des absolut vollen Raumes. Das Bewegung — Ruhe — System soll die Unteilbarkeit des unendlichen Raumes dabei erhärten. Die einzelnen Ausdehnungsstücke sind eben ein bestimmtes Bewegung — Ruhe — Verhältnis. Die ganze Ausdehnung ist ein unteilbares Kontinuum. Der Teil inhäriert dabei nicht etwa dem Ganzen oder einem anderen Ausdehnungsstück. Hier gilt vielmehr ein notwendiger Zusammenhang von Teil und Ganzem. Das Denken ist dann analog aufgebaut. Diese ganze These steht und fällt aber mit der Unmöglichkeit bzw. Möglichkeit eines leeren Raumes, eine Frage der Physik, die wir nicht näher behandeln können.

Spinoza hat die unendliche und unteilbare Ausdehnung angenommen. Sie fußt, wie wir sagten, auf einer wenig sicheren physikalischen Theorie. Aber sie ist von Spinoza einmal angenommen und ist so Attribut Gottes sowohl als unendlicher erfüllter Raum wie auch als unendliche Raumbeherrschung. Dieses Attribut ist ganz gemäß dem Charakter der Substanz dynamisch wirksam. Es bleibt eine Frage, wieweit die Ausdehnung aber die Einheit der Substanz nicht sprengt.

Infolge der Unteilbarkeit sind Teile nicht möglich. So müssen alle endlichen Dinge zu Modi werden. Das zog die gleiche Konsequenz für das Denken nach sich. „Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur“[148]. Die Modi sind also Affektionen der Sub-

[148] Eth. I, Def. V, Spinoza, Opera, I, 39.

stanz. Die Substanz ist bei Spinoza also nicht Trägerin der Modi wie etwa bei den Scholastikern die Substanz Trägerin der Akzidentien war. Die Substanz ist ihrer Natur nach früher als die Modi[149]. Die Modi inhärieren der Substanz nicht, denn das würde nicht mit Spinozas Begriff von der absolut unendlichen Substanz übereinstimmen. So heißt es denn im Scholium des Lehrsatzes 10 des zweiten Teils der „Ethik", daß „die Einzeldinge ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, und dennoch Gott zu ihrem Wesen nicht gehört"[150]. Den Zusammenhang begründet das konkrete Abhängigkeitsverhältnis der Ursächlichkeit. Gerade auf diese Frage müssen wir im nächsten Kapitel noch näher eingehen. Insein der Modi in der Substanz ist nicht Inhärenz, das wäre für Spinoza Anthropomorphismus. Die Modi ändern die Natur der Substanz nicht, sie bringen sie vielmehr zur Entfaltung, was sich ja aus der Definition ergibt. Im zweiten Dialog der „Korte Verhandeling" schon bemerkt „Theophilus", daß die Modi das Wesen Gottes (der Substanz) nicht vermehren oder verändern. Er braucht dazu das Beispiel der Statue, das überhaupt nicht verwertbar ist[151].

Zwischen den Attributen, unendliche Ausdehnung und unendliches Denken, und den Modi stehen die unendlichen Modi, der unendliche Verstand und der unendliche Bewegung — Ruhe — Kosmos. Diese beiden sind jeweils eine reale Einheit der beiden Reihen von Modi. Sie dienen in ihrer relativen Unendlichkeit, wobei sie aber nicht mit den Attributen zu verwechseln sind, der Begründung der endlichen Modi. Sie sind wirklich und nicht bloße Gedankendinge, die in Spinozas System der totalen Wirklichkeit keinen Platz haben. (Von der einmaligen Erwähnung von Gedankendingen in der „Korte Verhandeling" sehen wir ab[152]. Spinoza hat auch diese Formulierung in der „Ethik" ganz aufgegeben.) Sie sind der Grund und das Gesetz der Kausalität der endlichen Dinge.

Es gibt also eine endlose Reihe Ideen und eine endlose Reihe ausgedehnter Gegenstände. Diese Reihen sind von der

---

149 „Substantia prior est natura suis affectionibus". Eth., I, Prop. 1., Spinoza, Opera, I, 40.

150 „Nimirum quia res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet". Eth. II, Prop. 10, Schol., Spinoza, Opera, I, 85.

151 Vgl. Korte Verhandeling, I, 2, Dialog, Spinoza, Opera, II, 278—282.

152 ibd.

Notwendigkeit gesetzt und haben nichts miteinander gemein. Jede Idee ist von einer Idee und jeder Gegenstand des Bewegung — Ruhe — Systems von einem jeweilig gleichen Gegenstand begrenzt und bewirkt. Diese Unabhängigkeit hebt sich erst auf in der Einheit der Substanz. Dieser psycho-physische Parallelismus der Modi ist in den Attributen schon vorgebildet. Diese beiden Reihen sind also nicht, wie manche Erklärer (z.B. Robinson) annehmen, völlig getrennte Welten.

Spinoza gab immer eine gewisse Gemeinsamkeit von Substanz und Modi zu („aliquid commune habent"), ohne sich aber genau festzulegen. Bei Behandlung des eigentlichen Gottesbegriffes werden wir versuchen, dem noch weiter nachzuspüren. Hier schon taucht die Frage auf, ob ein wirklich existierendes Sein mehreren gemeinsam sein kann oder ob das ein Widerspruch ist. Das ist im Grunde dasselbe Problem wie die Frage, ob es mehrere Attribute in der einen Substanz geben kann. Damit ist wohl die Frage gestellt, die am weitesten in das System Spinozas und auch in den Spinozismus greift.

f) Der Gottesbegriff.

Wie bei so vielen Denkern so ist auch bei Spinoza der Gedanke, daß es Dinge gibt, die den Grund ihres Daseins in sich tragen, der zündende Funken für seine Spekulationen. Woher kommen diese Dinge? Eine Schöpfung, im Sinne einer Schöpfung aus Nichts, lehnt Spinoza ab. Wie kann aber Gott von seinem Wesen geben, ohne sich zu verändern? Dann müßten die Bestandteile aller Wesen ewig sein. Solche und ähnliche Gedanken werden den jungen Spinoza bedrängt haben. Das kann man aus der „Korte Verhandeling" gut ersehen.

Bei Descartes kommt Gott als dem einzig Unabhängigen nur die Substanz zu. Spinozas Gottesbegriff ist aber von dem des Descartes ganz verschieden. Gott ist für Spinoza zunächst derjenige, der mit Notwendigkeit als Weltursache da ist. Damit ist Gott schon stark zur Einheit mit der Natur hingezogen. Alle Eigenschaften, die von Gott ausgesagt werden, sind in ihm eins und fallen mit seinem Wesen zusammen. Sie sind gleichsam Gesichtspunkte, unter denen wir Gott erfassen.

Spinoza ist ein heftiger Feind aller Vermenschlichung des Gottesbegriffes, und doch verfällt er derselben selbst im-

mer wieder, ohne es zu wollen und ohne es zu bemerken. Das ist auch der Grund, warum er Gott weder Verstand noch Wille zuschreibt, denn das sind ja menschliche Eigenschaften. Aber Spinoza ist gezwungen — eben um die Einheit wahren zu können — immer wieder die Verbindung zwischen Endlichem und Unendlichem herzustellen. Dazu zwingt ihn seine Annahme: „Dasjenige, welches in sich nichts von einem anderen Dinge hat, kann auch nicht die Ursache vom Dasein dieses anderen Dinges sein“[153]. So muß Gott denn ausgedehnt und denkend sein, um Ursache aller ausgedehnten und denkenden Dinge sein zu können.

Der Beginn der Existenz der natürlichen Dinge, wie auch ihre Existenz überhaupt, kann nicht aus ihrer Definition geschlossen werden. Die Macht, die sie ins Dasein bringt, ist auch nötig, sie zu erhalten. „Ex quo sequitur, rerum naturalium potentiam, qua existunt, et consequenter qua operantur, nullam aliam esse posse, quam ipsam Dei aeternam potentiam“[154]. Gott erfüllt also die endlichen Dinge mit Existenz. Das ist der erste Versuch einer Lösung. Es gibt Dinge, die nicht aus sich existieren; die Existenz erhalten sie von Gott. Wie verhalten sich diese Dinge zu Gott? Verhalten sie sich wie der Teil zu seinem Ganzen? Es gibt aber nur ein unendliches Allumfassendes. Dieses Verhältnis von Teil und Ganzem im Rahmen eines Allumfassenden, das ist das eigentliche Problem Spinozas und auch das spinozistische, das wir noch näher betrachten müssen.

Bevor wir dem weiter nachgehen, schalten wir hier noch Spinozas Auffassung des Kreatianismus ein. In der „Korte Verhandeling“ heißt es: „Schaffen heißt, ein Ding nach Wesen und Dasein zugleich setzen, aber Zeugen bedeutet, daß ein Ding allein seinem Dasein nach entsteht; und darum gibt es in der Natur kein Schaffen sondern allein Zeugen. Sodaß demgemäß Gott, wenn er schafft, die Natur des Dinges mit dem Dinge zugleich schafft. Und also würde er mißgünstig erscheinen, wenn er, zwar könnend, aber nicht wollend, das Ding so geschaffen hätte, daß es mit seiner Ursache in Wesen und Dasein nicht übereinstimmte. Aber von dem, was wir

153 „Dat geene twelk in zich niet heeft iets van een ander dink, en kan ook geen oorzaak zijn van de weentlijkheid, van zulk een ander dink“. Korte Verhandeling, Anhang, Axiom V. Spinoza, Opera, II, 364.

154 Tractatus Politici, II, § 2, Spinoza, Opera, I, 284.

hier „Schaffen" nennen, kann eigentlich nicht gesagt werden, daß es jemals stattgefunden habe"[155].

Fest steht für Spinoza die Notwendigkeit alles Geschehens, die Unmöglichkeit einer eigentlichen Schöpfung und die Einheit des Alls. Ebenso sicher ist ihm die Unveränderlichkeit und Unendlichkeit Gottes, der Ursache seiner selbst ist. Spinozas Gott ist eine mit Notwendigkeit wirkende, unendliche, einheitliche, alles Sein verursachende, vernünftige Weltkraft. Das klingt etwas naturalistisch. Es läßt sich wohl auch nur schwer leugnen, daß bei Spinoza oft naturalistisch klingende Töne mitschwingen. Bei Spinoza finden wir eine Einheit von drei Begriffen; diese heißt: Gott — Substanz — Natur.

Spinoza will dem Atheismus entgehen mit Hilfe der Gott-Natur, jener Alleinheit. Seine Annahme der unendlichen Reihen von Ursache und Wirkungen mußte ihn zwingend zum Pantheismus führen. Unendliches kann nur Unendliches wirken. Die Kluft zwischen Gott und Welt wurde damit aufgehoben. Die unendlichen Modi haben dabei die Aufgabe, die eigentliche Verbindung zur Welt zu schaffen. Die Einheit stand für Spinoza allzu nahe. Kosmologische Gedankengänge, die vermeintliche Unendlichkeit des Universums, dienten dieser Anschauung aufs stärkste.

Gott ist unendlich. Das Unendliche kann sich aber nicht aus verschiedenen endlichen Teilen zusammensetzen. Es ist also nur ein einziges unveränderliches Unendliche möglich. Wir wiesen schon bei Behandlung des Unendlichkeitsbegriffes auf diese Spekulationen hin[156]. Spinoza hielt dabei an der Unendlichkeit des Weltalls fest. Es ist klar, daß er dann folgerte: Das All ist Gott, Ausdehnung und Denken gehören zu Gott, denn er sah ja nur ein einziges Unendliches als möglich an. Damit trägt er in Gott Dinge hinein, die nicht den Grund ihrer Existenz in sich haben. Relativ Unendliches wird Eigen-

[155] „Scheppen dan is een daarstellen quo ad essentiam et existentiam simul; maar genereren is, dat een zaake voortkomt quo ad existentiam solam. En daarom isser nu in de Natuur geen scheppen maar alleen genereren. Zo dat dan als God schept, zo schept hy de natuur van de zaak met de zaak gelijk. En zo zoude hy dan wangunstig zijn, zo hy (wel konnende maar niet willende) de zaak zodanig had geschapen, dat zy met haar oorzaak in essentia et existentia niet zoude overeen komen. Doch 't geen wy hier scheppen noemen, en kan eigentlijk niet gezeid worden ooyt geschied te zijn". Korte Verhandeling, I, 2, Spinoza, Opera, II, 267.

[156] Vgl. S. 49 folg. dieser Arbeit.

schaft des absolut Unendlichen. Spinoza vermenschlicht hier den Gottesbegriff, er hätte in bloßer Analogie vorgehen müssen. Spinoza will die Einheit von Gott und Welt direkt beweisen, indem er versucht, die Eigenschaften Gottes und die Eigenschaften der Natur als identisch aufzuzeigen.

Das geschieht vor allem in dem Kapitel „Was ist Gott" der „Korte Verhandeling"[157]. Gott ist „ein Wesen, dem alles oder unendliche Attribute beigelegt werden, von welchen Attributen ein jedes in seiner Art unendlich vollkommen ist"[158].

Diese Definition leitet Spinoza ohne weiteres aus der Idee Gottes als unendlich vollkommenes Wesen ab. Die Natur ist für ihn auch ein unendliches Wesen, und so sind Gott und Natur eine Einheit. Allmacht, Güte, Weisheit, Vollkommenheit werden Gott von vornherein zugelegt, damit er überhaupt Ursache der unendlichen Welt sein kann. Ein wenig zugkräftiges, aber sehr anthropomorphistisches Argument benutzt er, um die Unendlichkeit der Welt zu beweisen. Er meint nämlich, Gott wäre mißgünstig, wenn seine Werke nicht unendlich wären. Gott und Natur sind so mit Hilfe der Unendlichkeit vereinigt.

Spinozas Drang nach Einheit führt ihn hier also wieder einmal zu schwer haltbaren Konstruktionen. Um die Einheit von Gott und Welt beweisen zu können, muß er in die Definition Gottes in ihrer Art unendliche Eigenschaften hineinnehmen, denn diese sind ja in der Welt. Diese Definition steht also von vornherein unter dem Aspekt der Alleinheit. Nur so kann er zur Gleichung Gott = Welt kommen. Hiermit liegt auch der eigentliche Fehler des Gottesbegriffes der „Korte Verhandeling" im Blickpunkt. Man könnte schließlich hier noch bemerken, daß die relativ unendlichen Eigenschaften des Absoluten auch gegen seine Einfachheit verstoßen.

Gott ist ein Wesen, dem alle oder unendliche Attribute beigelegt werden, wie es in der Definition Gottes der „Korte Verhandeling" hieß. „Der Grund ist, daß, da das Nichts keine Attribute haben kann, das All alle Attribute haben muß. Wie also das Nichts, weil es das Nichts ist, keine Attribute hat,

---

157 Korte Verhandeling, I, 2, Spinoza, Opera, II, 265—275.

158 „Een wezen van dewelke alles ofte oneyndelijke eygenschappen gezeyd worden, van welke eygenschappen een yder deszelfs in zijn geslagte oneyndelijk volmaakt ist". Korte Verhandeling, I, 2, Spinoza, Opera, II, 266.

so hat das Etwas Attribute, weil es das Etwas ist. Folglich muß, je mehr es Etwas ist, es desto mehr Attribute haben, und folglich muß Gott, als das Vollkommenste, das Unendliche oder Alles — Etwas — Seiende, auch unendliche, vollkommene und alle Attribute haben"[159].

Einerseits machen die Attribute Gott also zu dem, was er ist. Anderseits ist er aber ihre Ursache. Er muß also auch ohne sie unendlich gedacht werden können. Die Gesamtheit der Attribute ist Gottes Wesen, aber Gott gibt ihnen Existenz. Entweder ist Gott dann nur ein leerer Begriff, oder seine Eigenschaften sind immanent bewirkt. Ist letzteres der Fall, denn Spinoza bezeichnet ja selbst Gott als immanente Ursache[160] — wir sprechen noch von der „Korte Verhandeling" — dann geht aber die mit Hilfe der Definition Gottes vorher aufgestellte Gleichung Gott = Natur nicht mehr auf. Diese Schwierigkeiten konnte Spinoza in der Erstlingsschrift nicht lösen.

Beim Unendlichkeitsbegriff hatten wir schon versucht, die zweideutige Benutzung des Begriffes durch Spinoza zu zeigen. Das Argument der Unendlichkeit des Weltalls, das Spinoza garnicht beweisen kann, benutzt er immer wieder. Dabei ist es einfach völlig unbrauchbar.

Die Alleinheit ist ein in den Grundannahmen Spinozas schon einbegriffener Gedanke. Die Substanzen der „Korte Verhandeling" haben nichts miteinander zu tun. Deshalb muß Spinoza sie der Einheit halber in die Gottheit hineinverlegen. Sie werden darum in den späteren Teilen der Schrift Modi in der einen Substanz. Die Terminologie ist hier nicht einheitlich, denn die einzelnen Teile der Schrift sind ja zu verschiedenen Zeiten entstanden. Die Einheit muß hergestellt werden. Gott soll zwar nicht in der Natur gründen, aber die Natur in ihm. Gott erschafft die Substanzen nicht sondern erzeugt sie nur, gemäß Spinozas Terminologie der „Korte Verhandeling". Ihr

[159] „De reden is, omdat die Niet geen eigenschappen konnende hebben, de Al dan alle eigenschappen moet hebben; en zo dan de Niet geen eigenschappen hebbende, omdat hy niet is, zoo heeft de Iet eigenschappen omdat hy Iet is. Ergo dan hoe hy meer Iet is hoe hy meer eigenschappen moet hebben, en dienvolgende dan God de volmaaktste, de oneyndige, de alle Iet zijnde, zo moet hy ook oneindige, volmaakte, en alle eigenschappen hebben". Korte Verhandeling, I, 2, Spinoza, Opera, II, 266.

[160] „De aldervryste oorzaak, en die God het alderbeste past, is de inblijvende". Korte Verhandeling, II, 26, Spinoza, Opera, II, 361.

Wesen ist von Ewigkeit in ihm, er gibt ihnen Existenz. Er selbst steht über den Substanzen.

Spinoza zieht in der „Ethik" die notwendige Existenz in die Attribute hinein. Damit aber die Einheit nicht zerstört wird, identifiziert er sie mit Gott. Die Substanzen werden dann als Attribute bezeichnet und das eine unendliche, notwendige und völlig unabhängige Wesen als Gott bzw. als Substanz. Die Attribute werden aber trotz ihrer Identität mit Gott nicht zu Gedankendingen reduziert. Der Begriff „Gedankending" ist in der „Ethik" unmöglich. Ihre Realität bleibt voll erhalten. Das Verhältnis Substanz — Attribut berührten wir an diesem Punkte ja schon, denn gerade in dem Verhältnis Substanz — Attribut liegt ja der nicht zu lösende Widerspruch dieser Lehre.

Die Modi gehören in der „Korte Verhandeling" auch noch zu Gott. Auf den Vorwurf, zu Gott gehöre dann einmal mehr und einmal weniger, antwortet Spinoza: „Das Wesen eines Dinges nimmt durch seine Vereinigung mit einem anderen Dinge nicht zu, mit dem es ein Ganzes ausmacht, sondern das erstere bleibt im Gegenteil dabei unverändert"[161]. Es folgt das verfehlte Beispiel vom Bildhauer, der eine menschliche Gestalt darstellt. Das Wesen der Modi ist die Welt, das Sein, welches wir wahrnehmen. Ihr Wesen verändert Gottes Wesen nicht, trotzdem sie Teile Gottes sind. Spinoza behauptet, daß das Ganze, „von dem Allgemeinen sich nur dadurch unterscheidet, daß das Allgemeine aus verschiedenen nicht vereinigten Individuen derselben Art, das Ganze aber aus verschiedenen vereinigten Individuen gebildet wird, und auch darin, daß das Allgemeine nur Teile derselben Art begreift, das Ganze aber Teile sowohl derselben als verschiedener Art"[162].

Gott und Welt sind eine Einheit. Gott ist das unendlich notwendige Wesen, und die Modi sind Einzelwesen, die sich

---

161 „Het wezen van de zaak en neemt niet toe door het vereenigen van een ander zaak, met dewelke het een geheel maakt; maar in teegendeel het eerste blijft onveranderlijk". Korte Verhandeling, I, 2, Dialog. Spinoza, Opera, II, 279.

162 „Verschild van 't algemeen, als alleen hier in, dat het algemeen gemaakt word van verscheide Nietvereenigde ondeilbaare, maar het Geheel van verscheide Vereenigde ondeilbare; en ook hierin, dat het Algemeen maar begrijpt deelen van het zelve geslagt, maar het Geheel deelen en van hetzelve en van een ander geslagt". Korte Verhandeling, I, 2, Dialog. Spinoza, Opera, II, 280.

aus ihm ergeben infolge der Kausalreihen. Gott ist in der „Korte Verhandeling", wie wir zeigten, für Spinoza letztlich immanente Ursache und nicht causa transiens. Das sagt er noch kurz vor seinem Tode in einem Brief an Heinrich Oldenburg. „Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri"[163]. Das ist also eines der letzten Worte Spinozas in dieser Frage. Wir wollen das festhalten.

Das Insein der Dinge in Gott bedeutet für Spinoza aber nicht einfach Inhärenz. Das wäre wieder ein vermenschlichter Gott. Spinoza nahm ja eine notwendige und vollständige Seinswirklichkeit an. Nun taucht bei ihm immer wieder eine Formulierung auf, die man nicht übersehen darf, die „Insofern-Formulierung", der „Deus-Quatenus". Gott wird dann gesehen, nicht insofern er aus unendlichen Attributen besteht, sondern insofern diese Attribute notwendig in unendlicher Seinsverwirklichung tätig sind. Die göttlichen Attribute drücken sich nun in unendlichen und dann in endlichen Modi aus. Die Attribute gelangen also in einer in Sosein und Dasein von ihnen abhängigen Seinsart notwendig zum Ausdruck in den Modi. Gott ist hier also zu betrachten, insofern in ihm eine notwendige Seinsverwirklichung gründet. Spinoza leugnet dann aber doch noch einen realen Unterschied zwischen der Substanz und den Modi, d. h. zwischen Gott und Welt. Die Modi werden gerade durch Hilfe des Deus — Quatenus mit Gott zur Einheit verschmolzen. Sie sind untereinander real verschieden, aber — und da bleibt der Widerspruch — identisch mit der einen Substanz. Das Endliche muß seinen Bestand im Unendlichen haben. Beide, Unendliches und Endliches, Gott und Welt, sind auf das engste verbunden. Die feste Begründung fand Spinoza in der Notwendigkeit der Seinsverwirklichung.

Bei Spinoza ist mit der unendlichen Wirklichkeit alles gegeben, Unendliches und Endliches, zwar nicht eigentlich als Wesen Gottes sondern als immanente Wirkung. Das ist ein Unterschied, dem wir noch näher nachgehen müssen. Alle Dinge sind in Gott als eine notwendige Folgerung aus dem Unendlichen, als notwendige Wirkung. Das bedeutet nun nicht, daß die besonderen Dinge zum Wesen Gottes gehören. „Die folgenden werden Gott eigen genannt, weil sie nichts

[163] Epist. LXXIII. Spinoza, Opera, II, 239.

anderes sind als Beiwörter, die ohne ihre Hauptwörter nicht verstanden werden können. Denn Gott würde zwar ohne sie nicht Gott sein, aber er ist doch nicht durch sie Gott, denn sie geben nichts Substantielles an, woraus Gott allein besteht"[164].

Die Körper sind Modi der Ausdehnung und die Seelen Modi des Denkens. Sie sind zwar nicht Wesen Gottes, sondern sie gehören zu ihm als notwendige Erzeugnisse seines Wesens. Gott ist also nicht durch sie Gott, aber er wäre es auch nicht ohne sie. Das ist für den Gottesbegriff Spinozas von großer Tragweite. Diese Annahmen befreien Spinoza aber durchaus nicht, wie es bei Dunin-Borkowski manchmal leise anklingt, vom Pantheismus. Es ist vielmehr so, daß Spinozas Gottesanschauung einen ganz bestimmten Charakter bekommt. Die Notwendigkeit der Wirkungen Gottes festigt die endlichen Dinge so eng an das Wesen Gottes, daß er ohne sie nicht sein kann. Damit bleibt Spinoza unserer Einsicht nach aber Pantheist. Fiele im System Spinozas der Begriff der Notwendigkeit, den wir vorher schon als Grundpfeiler der Lehre darstellten, zu Gunsten einer freien Schöpfung, dann bestände die Möglichkeit, Spinozas Anschauung vom Pantheismus zu lösen. Spinozas Grundeinsicht, daß alles bis in die tiefste Wurzel am Unendlichen hängt, zwang ihn zu einer letzten, selbst physischen Einheit von Unendlichem und Endlichem, von Gott und Welt. Die totale Hineinnahme der Attribute in Gott in der „Ethik" war so nur Brücke zur letzten Einheit.

In einem Brief vom 20. November 1665 an Heinrich Oldenburg[165] spricht Spinoza immer von Natur im Sinne Gottes. Die Natur hat unendliche Wirkungsgröße, sie faßt hier sowohl Unendliches wie Endliches in sich. Hier taucht nun wieder der „Deus — Quatenus" auf, der das Endliche aufnimmt. Dieses dann aber nicht als Gott zu betrachten, wäre wider Spinozas Sinn. Zur Wirklichkeit Gottes gehört die gesamte Substanz mit all ihren notwendigen Wirkungen. Diese Wirklichkeit Gottes schließt also auch die relativ unendlichen Attribute und die unendlichen und endlichen Modi ein.

---

164 „Deze volgende worden Eigene genoemd, omdat ze niet anders als Adjectiva, die niet verstaan konnen worden zonder haar Substantiva.. Dat is, God zoude wel zonder deze geen Got zijn, maar nogtans is door deze geen God; want zy niet zelfstandigs, door welke Got alleen bestaat, te kennen geven". Korte Verhandeling, I, 3, Spinoza, Opera, II, 282.

165 Epist. XXXII, Spinoza, Opera, II, 127.

In der „Ethik" spricht Spinoza einmal davon, daß Gott nicht zur Wesenheit der Einzeldinge gehöre[166]. Aber er betont auch wieder, daß das notwendig die Wesenheit eines Dinges ausmacht, was dieses Wesen setzt. Selbst wenn das Endliche nicht zum Wesen Gottes gehört, die notwendige Kausalität verlegt es in Gottes Wirklichkeit. Man darf diese Bemerkungen über Gottes Wesen und Wirklichkeit nicht übersehen, denn es fällt da Gottes Wesenheit nicht mit seiner Wirklichkeit zusammen, und das ist dann ein nicht zu lösender, das System sprengender Widerspruch. Die Scholastiker unterschieden auch zwischen Gottes Wesen und Gottes Wirklichkeit. Sie lehnten aber ein notwendiges Wirken Gottes ab, um diesem Widerspruch entgehen zu können.

Im „Kurzen Traktat" nennt Spinoza Gott des öfteren eine immanente Ursache[167]. In der „Ethik" ist das auch noch der Fall: „Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens"[168]. Wir erinnern an den 73. Brief, der kurz vor seinem Tode an Oldenburg geschrieben ist, wo diese Forderung auch noch beibehalten ist[169]. Aus der Beweisführung des hier zitierten 18. Lehrsatzes des ersten Teils der „Ethik" ergibt sich, daß immanent hier im Sinne der Ursache der Wirkung gemeint ist, nicht wie in der „Korte Verhandeling" noch im Sinne des Wesens. Die Dinge sind Wirkungen Gottes, die in Gott bleiben. Gott ist die inbleibende Ursache aller Dinge. Das darf man nicht übersehen. Hier zeigt sich, daß der Begriff „Insein" vieldeutig ist, daß es entscheidend ist, wie er ausgelegt wird. Den Satz „Alles ist in Gott" kennen zur Zeit Spinozas viele Denker, wir finden ihn selbst bei Scholastikern. Es ist also zunächst nicht allzu verwunderlich, ihn auch bei Spinoza zu finden. Spinoza schloß aus dem Insein auf das Inbleiben, die Immanenz. Spinoza nennt alles, was von Gott bewirkt ist, immanent. Diese „Ursachen — Immanenz"[170], wie Dunin-Borkowski sie nennt, wird von der Notwendigkeit ja geradezu gefordert.

---

166 Vgl. Eth. II, Prop. 10, Schol. 2, Spinoza, Opera, I, 85.

167 „Alzo ook God en is met zijne uytwerkzelen of schepzelen geen ander, als een Inblijvende oorzaak, en ook een geheel, in opzigt van de tweede aanmerkinge". Korte Verhandeling, I, 2, Dialog, Spinoza, Opera, II, 278.

168 Eth. I, Prop. 18, Spinoza, Opera, I, 56.

169 Epist. LXXIII, Spinoza, Opera, II, 239.

170 St. v. Dunin-Borkowski, „Spinoza", IV, 366.

In Gottes absolutem Wesen gibt es für Spinoza also kein übergehendes Sein. In Gott bleibt alles immanent, also alle seine Attribute und Wirkungen auch. Das übergehende Sein ist bloß in der Wirkung der endlichen Dinge. Es ist also kein einfaches Sein außer Gott.

Die Scholastiker leugneten in Gott jene reale Beziehung zum Endlichen. Sie gaben sie zu auf Seiten des Endlichen. Spinoza nahm nun beide Beziehungen, die auf Seiten Gottes, der natura naturans, wie die auf Seiten des Endlichen, der natura naturata, als real an. Diese Beziehung war für ihn die notwendige Seinsverwirklichung. Eine Analogie des Seins lag Spinoza hier völlig fern. Die Substanz war für ihn wirklich sowohl als Modi bewirkende wie als Modi erhaltende Kraft. Er sieht, „quod Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa, ut scilicet has ab iis, quas immediate produxit, vel potius quae ex absoluta ejus natura sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo conjuncta est. At omnia, quae sunt, in Deo sunt, et a Deo ita dependent, ut sine ipso nec esse nec concipi possint“[171].

Die relativ unendlichen Dinge, die Attribute, und die endlichen Dinge, die Modi, gehören für Spinoza zu Gott. Zum Wesen der absoluten Substanz gehören sie nicht. Hier müssen wir also wieder den Unterschied, den Spinoza macht, hervorheben. Die natura naturata, die Modi, wie die Attribute gehören zur Wirklichkeit Gottes aus der notwendigen, göttlichen Ursächlichkeit. Aus der notwendigen Wirklichkeit seines Wesens müssen also Wirkungen entspringen, die nicht zu seinem Wesen gehören. Das ist ein logischer Widerspruch. Spinoza sucht das zu überbrücken. Gott bleibt zwar höchste Ursache, denn kein Ding kann ja ohne Gott sein oder gedacht werden[172], aber Spinoza schaltet jetzt eine Kette von Ursachen zwischen. Im „Kurzen Traktat“ fielen die Definitionen von Gott und Natur direkt zusammen. Spinoza war da von Gott und Natur ausgegangen. In der Ethik setzt er nur noch beim einen absoluten Unendlichen an. Die Modi gehören dann zu Gott, weil sie von der einen absoluten Natur gefordert werden. Der ganze Gottesbegriff bekommt dann schließlich durch

171 Eth. I, Prop. 28, Schol., Spinoza, Opera, I, 62.
172 Eth. I, Prop. 28, Schol., Spinoza, Opera, I, 62.

die bis ins letzte strenge Notwendigkeit deterministischen Charakter, und jene Wirklichkeit, die den Namen Gott trägt, ist wesentlich notwendige, absolut unendliche Ursächlichkeit. Das liegt ganz im Zuge eines mathematisch angelegten Geistes. Manche Briefstellen, speziell Brief 43 und der Schluß der „Ethik", lassen sich hiermit aber nur schwer in Einklang bringen.

Gott ist immer die nächste Ursache und nicht die entfernte. Alles Sein und Wirken geht also von ihm aus. Für die endlichen Dinge ist diese nächste Ursache mittelbar, da sie über Ausdehnung und Denken geht. So sind schließlich alle Dinge in diesem Rahmen verursachend, weil Gott wirkend ist und alle Dinge Gottes Wirksamkeit ausdrücken müssen. Das zeigt auch der letzte Satz des ersten Teiles der „Ethik"[173].

Spinoza nennt Gott des öfteren auch „causa sui". „Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens"[174]. Hier ist zu fragen, ob überhaupt etwas Ursache seiner selbst sein kann. Wenn man Gott „causa sui" nennt, so muß man bedenken, daß die Ursache der Wirkung doch sachlich voran ist. Dann müßte in Gott selbst aber eine Seinsabhängigkeit existieren, was die Einheit Gottes aber zerstören würde. Der Begriff „causa sui" scheint uns somit ein sich selbst widersprechender zu sein. Der Terminus „ens a se" läßt sich hier viel besser gebrauchen.

Das Ausgehen der Dinge aus Gott bei Spinoza ist nie eine Emanation im Sinne der Neuplatoniker etwa. Spinoza zieht das Endliche nicht in das Wesen des Göttlichen, auch lehnt er den Begriff der Inhärenz ab. Aber alles ist in seinem Urgrund von Gott wesenhaft abhängig auf dem Wege über die Notwendigkeit der Seinsverwirklichung. Die Dinge können nur in Gott sein, wenn sie notwendig aus ihm folgen.[175] Das betonen wir immer wieder, weil es uns der Schlüssel zur besonderen Eigenart des dynamischen Pantheismus Spinozas zu sein scheint.[176] Mit Bezug auf die Notwendigkeit schreibt

---

[173] „Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur". Eth. I, Prop. 36, Spinoza, Opera, I, 69.
[174] Eth. I, Def. I, Spinoza, Opera, I, 39.
[175] Vgl. Eth. I, Prop. 16, 17, 23, 29, 33.
[176] Den Begriff „dynamischer Pantheismus" benutzen wir hier im Sinne der notwendigen Seinsverwirklichung Spinozas, also anders, als ihn Wil-

Spinoza selbst an Heinrich Oldenburg, daß gerade sie die wesentliche Grundlage seines Werkes [„Ethik"] ist.[177]

Spinoza lehnt es ab, daß Endliches im Wesen Gottes ist, weil das Vermenschlichung Gottes sei. In der „Ethik" schreibt Spinoza: „Eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est".[178] Dieser Satz stützt die Formulierung „dynamischer Pantheismus" nur noch weiter. Wir hatten schon bei Behandlung der Erkenntnistheorie Spinozas von der genetischen Definiton gesprochen. Gott soll nun hier auch genetisch definiert werden. Deshalb benutzt Spinoza die Formulierung „causa sui". Gott soll sich selbst begründen. Er ist gerade, insofern er „causa sui" ist, auch „causa universorum". Wenn aber das Endliche in Gottes Wirklichkeit liegt, dann kann er an dieser Konsequenz, die seinen Pantheismus begründet, auch nicht vorbei. Diese Trennung von Wesen und Wirklichkeit begründet einzig einen Pantheismus der Wirkung, der Kraft.

Man muß das im Auge behalten, wenn man Spinoza etwa sagen hört, daß die Modi in Gott sind. Das hat diesen ganz bestimmten Sinn. Aus der Definition der Substanz ergibt sich, daß mit dem Insein zunächst das ens a se gemeint ist. Dann aber wird der Begriff von ihm auch gebraucht im Sinne der schon erwähnten Ursachenimmanenz. Im 15. Satz des ersten Teiles der „Ethik" heißt es: „Quicquid est, in Deo est".[179] Das ist dann wesentlich im Sinne der notwendigen Verwirklichung Gottes aufzufassen.

Man muß hier daran denken, daß Spinoza von der intuitiven Seinsschau eines notwendig wirklichen, absoluten Unendlichen ausgeht. Damit hat sein Gottesbegriff wie auch sein Gottesbeweis, der noch zu behandeln ist, eine ganz andere Grundlage, als wir es etwa bei Anselm von Canterbury und Descartes sehen. Das Gewaltigste und wohl auch die größte Schwäche dabei ist, daß Spinoza glaubt, er habe eine positive und nicht eine negative Schau Gottes. Von hier aus ist für ihn alles Sein, relativ unendliches wie endliches,

---

helm Dilthey in seinem Aufsatz „Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen" (Werke, Bd. II) benutzt hat.

177 Vergleiche den Anfang von Brief 75, Spinoza, Opera, II, 242.

178 Eth. I, Prop. 25, Schol., Spinoza, Opera, I, 60.

179 Eth. I, Prop. 15, Spinoza, Opera, I, 49.

erst möglich; besser gesagt, von hier erst erhält es seine Wirklichkeit. Seine ganze Gottesanschauung ist so, man könnte sagen, apriorisch. Auf discursivem Wege versucht er dann, sein ganzes Bild festzulegen.

Spinozas System ist nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen, die in seinen Grundannahmen liegen, zu halten. Der Mensch muß in der Intuition die Seinsfülle des Unendlichen und der Attribute schauen. Von da aus erst kann Spinoza zu allen übrigen Dingen kommen. Wer nicht mit Spinoza diesen Weg geht, wird Spinozas System nicht nahe kommen können. Ob der Weg gangbar ist — wir halten ihn für unmöglich — das ist jeweils zu entscheiden.

Die Alleinheit hatte für Spinoza eine ganz besondere Bedeutung. Einmal sollte sie für ihn Urgrund aller wahren Erkenntnis sein, und dann sollte sie für ihn der Weg zum Glück sein. Letzteres war ja das Endziel seiner Lehre, wie man im 5. Buch der „Ethik" immer deutlicher sieht. Er glaubte, gerade in der Alleinheit zu einer möglichst großen Gottesnähe und Gottesliebe zu kommen. Seine Tragik war es, nicht richtig zu sehen, daß gerade die Alleinheit die Möglichkeit der echten Gottesliebe sprengt.

Oft wurde Spinoza Atheismus vorgeworfen. In einem Brief an Johann Oosten wehrt Spinoza sich scharf gegen den Vorwurf atheistischer Absichten: „Fundamentum ipsius ratiocinii [gemeint ist Lambert van Velthuysen] est hoc, quod putat, me Dei libertatem tollere, eumque fato subjicere. Quod sane falsum est. Nam ego eodem modo statui, omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi, ac omnes statuunt, ex Dei natura sequi, quod se ipsum intelligit: quod sane nemo negat ex divina natura necessario sequi, et tamen nemo concipit, quod Deus fato aliquo coactus, sed quod omnino libere, tametsi necessario, seipsum intelligat. Atque hic nihil reperio, quod ab unoquoque non possit percipi".[180]

Dieser Brief zeigt viel echte Bewegung Spinozas. Gerade ihn können wir so auch zu Grunde legen, einmal um Spinozas persönlichster Anschauung nahe zu kommen und anderseits, um die These „Spinoza ist Atheist" abzulehnen, besonders da wir schon mannigfache Gründe aus der Lehre selbst

[180] Epist. XLIII, Spinoza, Opera, II, 171.

gegeben haben. Er selbst gibt da ja auch zu, daß es nicht sehr verschieden ist zu sagen, daß alles notwendig aus Gottes Natur folgt, oder das Universum sei Gott. Spinoza sieht hier schon — wenn auch vielleicht nicht klar bewußt — daß sein Pantheismus unlöslich mit der Notwendigkeit verknüpft ist.

An Hugo Boxel schreibt Spinoza von der Gotteserkenntnis: Er glaube von Gott eine ebenso klare Erkenntnis zu haben wie von einem Dreieck. Anderseits gibt er aber auch zu, Gott nie ganz begreifen zu können[181]. Trotzdem kann er aber einige Attribute deutlich erfassen, wie man einige Eigenschaften des Dreiecks begreifen kann, ohne alle anderen zu begreifen. Spinoza meint mit dieser Gotteserkenntnis einen positiven Erkenntnisinhalt, während die meisten anderen Denker wohl mit Recht von einem negativen sprechen in dem Sinne, daß man Gott sicher von anderen Wesen unterscheiden könne. Von positiver Gotteserkenntnis dürfte Spinoza nur dann sprechen, wenn er wenigstens den Grund der Einheit aller Attribute Gottes kennen würde. Aber das war bei ihm ja auch nur Postulat.

Der Mensch findet nur eine Idee, die durch sich selbst zu begreifen ist, die Idee Gottes, des unendlichen, vollkommenen und aus sich seienden Wesens. Diese Idee wird bei Spinoza verständlicherweise zur tragenden Idee, besonders bei seiner Annahme, daß die Idee auch eine Realexistenz im „formalen" Sein hat.

Von hier kommen wir schließlich zu Spinozas Gottesbeweis. Descartes nahm an, daß wir nie selbst die Ursache der Idee eines unendlich vollkommenen Wesens sein können. Das Dasein dieser Idee sei uns zugleich ein Beweis für die Realität eines solchen Wesens. Von hier, von der Wahrhaftigkeit der Gottesidee, leitete Descartes dann auch die wahre und sichere Erkenntnis ab. Descartes nahm eine Trennung von Gott und Welt an.

Bei Spinoza ist die Einheit von Gott und Welt Kernpunkt seines Denkens. Das spiegelt sich auch im Gottesbeweis wider. „Die Wesenheiten der Dinge sind von aller Ewigkeit und

---

181 „Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando. Si me vero interoges, utrum tam claram de Deo quam de triangulo habeam imaginem, respondebo negando". Epist. LVI, Spinoza, Opera, II, 203.

werden in alle Ewigkeit unverändert bleiben".[182] Diesen Satz schickt Spinoza seinem Gottesbeweis a priori voran. Aber er gibt keinen Beweis für diesen Satz, er soll evident sein. Das ist eine Annahme, die in keiner Weise sicher ist. Fällt sie, so erhält der Gottesbeweis von vornherein einen starken Stoß. Diese Annahme bekommt erst einen Sinn, wenn man sie unter dem Aspekt der notwendigen Seinsverwirklichung betrachtet. Ist letztere nämlich angenommen, dann kann man diesen Satz auch hinnehmen.

„Wenn es eine Vorstellung von Gott gibt, so muß die Ursache derselben auf formale Weise sein und alles in sich enthalten, was die Vorstellung objektiv enthält".[183] Nach Spinozas erkenntnistheoretischen Annahmen ist ja jede wahre Idee das „objektive" Sein eines „formalen", d. h. wirklich existierenden Seins. Das muß man bei Betrachtung dieses Gottesbeweises im Auge behalten. Wenn man die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen annimmt, ist Spinozas ontologischer Gottesbeweis gangbar, sofern nachzuweisen ist, daß diese Idee eine wahre Idee ist. Bei Spinoza ist ja mit der wahren Idee die physische Existenz mitgegeben, also auch bei der Idee Gottes. Nimmt man das eben hin, so ist dieser Gottesbeweis annehmbarer als der Anselms und der Descartes, denn da muß die Existenz ja noch zur Idee hinzukommen.

Der menschliche Verstand muß für Spinoza vollkommen erkennen können. Dafür hat Spinoza keinen anderen Beweis als seine optimistische Grundannahme von der Rationalität alles Seins. Er braucht aber diese vollkommene Erkenntnis, um seinem Gottesbeweis mehr Festigkeit zu geben, denn das adäquate Erfassen der Idee ist ja Voraussetzung, um überhaupt auf die formale Existenz ihres Inhaltes schließen zu dürfen. Der eigentliche Angriff auf Spinozas Gottesbeweis muß also ansetzen an seinem erkenntnistheoretischen Schluß vom „objektiven" Sein auf das „formale" Sein.

In einem Brief vom 25. März 1667 an Jarigh Jelles erklärt Spinoza dann: „Cartesii, fateor, axioma aliquo modo est ob-

---

[182] „De wezentheeden van de zaaken zijn van alle Ewigheid, en zullen in alle ewigheid onveranderlijk blijven". Korte Verhandeling, I, 1, Spinoza, Opera, II, 261.

[183] „Als 'er een Idea van God is, zo moet de oorzaak deszelfs formelijk zijn, en in zig vervatten alles wat de Idea voorwerpelijk heeft". Korte Verhandeling, I, 1, Spinoza, Opera, II, 262.

scurum, uti et tu notasti, atque clarius veriusque ita dixisset: Quod Cogitandi potentia ad cogitandum non major est, quam Naturae potentia ad existendum et operandum. Clarum hoc verumque est axioma, unde Dei existentia clarissime et efficacissime ex sua idea sequitur."[184] Wenn man bedenkt, daß es bei Spinoza für die Natur kein bloßes Mögliches gibt und dazu das Verhältnis von „objektivem" und „formalem" Sein festhält, so kann man verstehen, daß für Spinoza das Denken, wenn es richtig vor sich geht, auch nichts bloß Mögliches denken kann. Spinoza glaubt so, sein Gottesbeweis sei unumstößlich. Die Ablehnung der Möglichkeit auf Grund der Notwendigkeit zeigten wir ja schon.

Wenn man Spinoza vorwirft, er schließe von einem Gegenstand des bloßen Denkens auf ein Dasein außerhalb des Denkens (z. B. Kirchmann), so wird damit Spinozas Gottesbeweis garnicht richtig getroffen. Wer den Gottesbeweis Spinozas ablehnen will, muß schon an Spinozas Erkenntnistheorie ansetzen. Nimmt man aber Spinozas Erkenntnistheorie hin, so ist man wohl auch seinem Gottesbeweis ausgeliefert. Bei Spinoza ist der Beweis nicht einfach so aufgebaut, daß das wirkliche Sein ein bloßes Mehr des vorgestellten ist. Heinrich Oldenburg hat Spinozas Gottesbeweis genau so mißverstanden, wenn er meint, die Idee bei Spinoza sei bloß etwas, was unser Geist sich denke.[185] Die eigentliche Frage für Spinoza ist immer die, ob wir es mit einer wahren oder adäquaten Idee zu tun haben. Bei der Substanz und den Attributen, die aus sich begriffen werden, nimmt Spinoza das ohne weiteres an. Da ist ihm dann auch sofort die Existenz mitgegeben.

Spinozas Standort ist der einer absoluten Weltordnung. Deshalb leugnet er auch alle Unordnung und alles Böse. Den Satz der Scholastiker „ens est bonum convertuntur" nahm er an in der wesentlich gewandelten Form: omne ens est bonum.[186] Spinoza hielt tatsächlich alles für gut, in der „Korte Verhandeling" selbst noch die Handlungen der Menschen.

---

184 Epist. XL, Spinoza, Opera, II, 151—152.

185 Vgl. Epist. III, Spinoza, Opera, II, 7—9.

186 „Nam, primum quod spectat, novimus, quicquid est, in se consideratum sine respectu ad aliud quid, perfectionem includere, quae sese eo usque in quacunque re extendit, quo se extendit ipsa rei essentia: nam essentia etiam nihil aliud est". Epist. XIX, Spinoza, Opera, II, 66.

An Wilhelm Blyenbergh schreibt er: „Quoad me, non possum concedere, peccata et malum quid positivum esse, multo minus, aliquid esse aut fieri contra Dei voluntatem. Econtra dico, non solum peccata non esse quid positivum, verum etiam affirmo, nos non nisi improprie vel humano more loquendo dicere posse, nos erga Deum peccare, ut cum dicimus, homines Deum offendere."[187]. Spinoza kannte zwar die Lehre vom Bösen als Privation, aber Privation war ihm ein Nichts.[188] Das eigentliche Theodizeeproblem erkannte er nicht.[189]

[187] ibd.
[188] Vgl. Epist. XVIII, XIX, XX.
[189] Vgl. Epist. XXI.

V. Der spinozistische Gottesbegriff und der Gottesbegriff Spinozas.

a) Mendelssohn und Spinoza.

Nachdem Spinozas Gottesbegriff in den Grundzügen dargestellt ist, können wir uns einer Kritik der Mendelssohnschen und dann auch der Jacobischen Spinozaauffassung zuwenden. Es gibt eine gewisse Verwandtschaft zwischen Mendelssohn und Spinoza. Mendelssohn ist genau wie Spinoza Rationalist, wenn er auch ein Rationalist anderer Prägung ist. Mendelssohn sind ja selbst religiöse Wahrheiten genau beweisbar. Für ewige Wahrheiten gelten nur Vernunftgründe. Mendelssohns Erkenntnislehre ist mit der des Spinoza aber nicht im geringsten verwandt. Ganz im Gegensatz zu Spinoza gibt er dem „gesunden Menschenverstand" eine entscheidende Rolle.

Mendelssohns Hauptthese über die Lehre Spinozas war, wie wir schon sahen, der Satz: „Eins ist Alles, und Alles ist Eins".[190] Er sieht, was alle Spinozisten sahen, die eine unendliche Substanz, die Attribute, Ausdehnung und Denken, und die Modi. Die Substanz sieht er ganz richtig als unendlich und notwendig. Die Attribute nennt er Ausdehnung und Denken, ohne aber ihr genaueres Verhältnis zur Substanz zu erfassen. Mendelssohn betrachtet die Attribute bloß als Eigenschaften, geradezu als Akzidentien der einen Substanz. Er bemerkt gerade im Verhältnis Substanz — Attribut nicht den entscheidenden Unterschied von relativer und absoluter Unendlichkeit. Die Attribute sind bei Spinoza gerade als bestimmte Seiten der einen Substanz aufgefaßt, als ein Etwas an der Substanz, das unser Verstand erkennt. Der eigentliche Widerspruch, der im Verhältnis Substanz — Attribut liegt, wie im Vorhergehenden dargelegt wurde, wurde von Mendelssohn überhaupt nicht bemerkt. Den Inbegriff aller ausgedehnten Gegenstände hielt Mendelssohn für das Attribut der

[190] M. Mendelssohn, „Morgenstunden", 182 ff. (Scholz: 3 ff.).

Ausdehnung und die gesamten denkenden Gegenstände für das Attribut des Denkens. Das war bei Spinoza keineswegs der Fall. Die Attribute sind nicht etwa die Summe ihrer Modi. Wenn man das annimmt, kommt man allerdings zu einem Pantheismus, wie Mendelssohn ihn sich bei Spinoza dachte. Wenn das Verhältnis Modi — Attribute so wäre, wie Mendelsohn es sieht, dann würde die Lehre Spinozas ein restloser Widerspruch sein. Es würden dann nämlich die endlichen Modi über die Attribute direkt in die Substanz hineingenommen. Das widerspricht schon der Definition der Substanz. Die Substanz ist ja gerade absolut unendliches Sein. Die Bedeutung der unendlichen Modi als Grund und Kausalitätsgesetz der endlichen Modi übersah Mendelssohn dabei völlig.

Mendelssohn spricht zwar oft von Spinozas Notwendigkeitsbegriff, ohne ihn aber richtig als notwendige Seinsverwirklichung erkannt zu haben. Hätte er nämlich die Bedeutung der Notwendigkeit für das Verhältnis Gott — Welt bei Spinoza erkannt, so hätte er das Verhältnis Substanz — Modi nicht in solcher Weise mißverstehen können.

Mendelssohn glaubt mit Recht an eine Überwindungsmöglichkeit der Lehre Spinozas durch die Spekulation. Er selbst setzt diese Kritik in Verfolg eines schon von Christian Wolff vertretenen Argumentes beim Unendlichkeitsbegriff an. Mendelssohn wirft Spinoza vor, nicht zwischen einem Unendlichen der Kraft und einem Unendlichen der Menge nach unterschieden zu haben. Mendelssohn hat da schon einen schwachen Punkt des Systems Spinozas herausgespürt. Aber er hat das eigentliche Verhältnis von absoluter und relativer Unendlichkeit selbst nicht richtig erkannt, um Entscheidendes gegen Spinoza sagen zu können. Spinoza ist nie — wie Mendelssohn glaubte — auf den Gedanken gekommen, durch Addition von Endlichem zu Unendlichem zu gelangen. Das lag Spinoza, der ja gerade vom Unendlichen statt vom Endlichen ausging, völlig fern. Spinoza hat auch nie die Abhängigkeit der relativ unendlichen Dinge vom absolut Unendlichen geleugnet, obwohl er das Verhältnis beider — wie schon ausgeführt — nicht richtig erkannte.

Spinozas Substanz ist für Mendelssohn der Inbegriff aller ausgedehnten und denkenden Wesen. Das setzt nach Mendelssohn nun ein „Inbegreifendes Subjekt" voraus, ein absolutes

Subjekt, das Subjekt für die Substanz und für die ausgedehnten und denkenden Gegenstände ist. Damit sollen wir über Spinoza hinaus kommen. Zunächst ist aber die Substanz nicht der Inbegriff von endlichen Wesen, wie wir schon ausführten. Wohl ist eine Seite der Substanz, die wir erkennen, unendliche Ausdehnung und eine andere, die wir ebenfalls erkennen, unendliches Denken. Dazu hat die Substanz aber noch unendliche andere Attribute. Die endlichen Wesen erwachsen ja erst aus der notwendigen Wirkung der Substanz.

Mendelssohn bringt dann eine Unterscheidung von unendlicher und endlicher Substanz. Er nennt sie das „Selbständige" bzw. das „Fürsichbestehende". Man kann aber nicht einfach andere Begriffe und Unterscheidungen an Spinozas System heranbringen. Wenn man Spinozas Lehre wirklich etwas anhaben will, muß man zunächst gegen seine Erkenntnislehre vorgehen, dann gegen seinen Begriff der notwendigen Seinsverwirklichung und schließlich gegen seinen Unendlichkeitsbegriff. Das heißt aber letztlich, daß wir von anderen Grundannahmen ausgehen, die wir gegen Spinoza dann zu vertreten haben. Das hätte Mendelssohn bedenken müssen.

Einen ganz entscheidenden Punkt glaubt Mendelssohn in Bezug auf die Attribute vorgebracht zu haben, als er nach dem Ursprung der Bewegung fragt. Er meint, die Bewegung könne nicht im Ganzen der einen Substanz liegen. Dieser Vorwurf Mendelssohns ist eine Auswirkung des nicht richtig erfaßten Verhältnisses Substanz – Modi, eine Folge des Übersehens der unendlichen Modi, d. h. hier des Bewegung—Ruhe—Kosmos bei Spinoza. Spinoza nahm gerade in diesem Bewegung—Ruhe—System ein bestimmtes konstantes Verhältnis von Bewegung und Ruhe an. Dieses System lagert ja auch nicht direkt in der einen Substanz sondern ist von ihr nur notwendig bewirkt. Ob es ein solches konstantes Bewegung—Ruhe—Verhältnis überhaupt gibt, ist eine Frage der Physik, die hier nicht entschieden werden kann. Eine entscheidende Rolle spielt dabei Spinozas Annahme vom total erfüllten Raum. Aber selbst wenn diese physikalische Annahme fällt, ist damit Spinozas System noch nicht zu erschüttern.

Zusammenfassend kann man sagen: Mendelssohn hat die Lehre Spinozas mit Recht als pantheistische bezeichnet. Es ist ihm aber nicht gelungen, den dynamischen Pantheismus

Spinozas, wie er im vorigen Kapitel genauer gezeichnet wurde, richtig zu erfassen. Die Alleinheit hat bei Spinoza einen ganz bestimmten Sinn. Dieser Pantheismus kann nicht ohne weiteres im Sinne einer absoluten Identität von Gott und Welt betrachtet werden. Für Spinoza gilt vielmehr als der Satz „Gott ist die Welt" ein Satz, der lauten könnte: Gottes notwendige Seinsverwirklichung ist die Welt. Das nannten wir dynamischen Pantheismus. Mendelssohn hat das aber nicht genau gesehen. Er selbst versucht ja, dem Pantheismus mit einer Reihe von Argumenten zu begegnen, die bei der Darstellung der Mendelssohnschen Auffassung schon erwähnt wurden. Sie besitzen jedoch keine eigentliche Bedeutung für Mendelssohns Spinozaauffassung. Daß aber Immanenzsysteme und Systeme der Transzendenz bloß Mißdeutung von Worten seien, wie Mendelssohn mehr Unterschiede verwischend als Synthese herstellend meint, scheint uns absurd zu sein.

b) Jacobi und Spinoza.

War Mendelssohn ein Spinoza verwandter Denkertyp, so ist Jacobi ein Typ, dem rationalistisches Denken völlig fern liegt, denn er baut sein Denken — etwas romantisch — auf dem Gefühl auf. Das wirkt sich auch entsprechend auf Jacobis Spinozaauffassung aus. Jacobis Erkenntnislehre gründet auf dem „Glauben", einer Art Evidenz, die weitgehendst vom Gefühl bestimmt ist.

Sein Hauptfehler bei der Betrachtung der Lehre Spinozas war die statische Auffassung der Substanz und der Attribute, die völlige Verkennung des dynamischen Charakters dieses Systems. Für Jacobi ist Spinozas Lehre Atheismus. Gleichzeitig behauptet er aber, in ihr seien alle pantheistischen Systeme im Kern enthalten, was ein ziemlich klarer Widerspruch ist. An sich hatte er ganz richtig die große Bedeutung der Lehre Spinozas erkannt. Diese hat doch bis weit in das 19. Jahrhundert hinein gewirkt, so daß Hegel zum Beispiel für jeden Philosophen zunächst ein Baden in dem reinen Aether der einen Substanz forderte.

Wenden wir uns nun Einzelheiten der Jacobischen Spinozaauffassung zu! Jacobi meint, Spinoza kenne ein Entstehen im Unendlichen und lasse jedes Etwas aus dem Nichts gesetzt

werden. Dem widerspricht sowohl Spinozas Unendlichkeitsbegriff wie auch Spinozas Auffassung vom Kreatianismus und von der notwendigen Seinsverwirklichung. Eine Schöpfung aus Nichts lehnte Spinoza gerade scharf ab. Sie ist für ihn einfach widersinnig. Die endlichen Dinge erwachsen bei Spinoza vielmehr aus der Seinsverwirklichung der einen Substanz. Es ist bezeichnend für Jacobis Inkonsequenz, daß er später selbst sagt, für Spinoza gebe es kein Werden oder Schaffen aus dem Nichts.

Jacobi sah wohl, daß es für Spinoza nur immanente und keine übergehenden Ursachen gab. Da hätte Jacobi nun gerade bemerken müssen, wenn er den Begriff der immanenten Ursache bei Spinoza richtig erfaßt hätte, daß die Substanz Spinozas ihr Dasein durchaus nicht allein in den endlichen Dingen hat. Spinoza behauptet ja gerade vom Wesen Gottes, daß es nicht identisch ist mit dem Wesen der Einzeldinge. Die Einzeldinge gehören aber zur Wirklichkeit Gottes als notwendige Seinsverwirklichung. Auf diese Unterscheidung Spinozas mit ihrer kaum zu lösenden Schwierigkeit wiesen wir im vorigen Kapitel hin.

Spinozas Gott ist für Jacobi ein Gott des „Nicht-Denkens". Weiter nennt er Gott „ein Principium der Wirklichkeit".[191] Da weist Jacobi also selbst auf den entscheidenden Punkt der Gotteslehre Spinozas hin, ohne diesen Punkt aber richtig zu erkennen.

Die Substanz ist von Jacobi richtig als unendliches, nicht abgeleitetes Sein verstanden, das aus sich besteht. Sie muß allem anderen als Ursache zu Grunde liegen. Sie ist ein Ursein, das der Grund für alles andere ist. Dann nennt Jacobi das Endliche dem Unendlichen immanent. Diese Betrachtung Jacobis kommt der Lehre hier ziemlich nahe. Leider ist der ganz bestimmte Charakter der Immanenz als „Ursachen-Immanenz" aber, wie näher im vorgehenden ausgeführt wurde, von Jacobi nicht erkannt worden. Eine solche Erkenntnis hätte Jacobis Spinozaauffassung wohl sehr gefördert.

Jacobi gibt einmal selbst zu, daß dem Wesen Gottes, dem reinen Ursein, keine Bestimmungen der Einzeldinge zukommen. (An anderer Stelle behauptet er wieder das Gegenteil.) Daß

191 F. H. Jacobi, Werke, IV[1], 87 ff.

überall diese erste Ursache wirksam ist, bemerkt er auch ganz richtig. Leider übersah er dabei die spezifische Bedeutung, die die Notwendigkeit im System Spinozas hat.

Die Attribute, Ausdehnung und Denken, faßte Jacobi ebenfalls nicht als Akzidentien Gottes auf sondern ganz richtig als bestimmte Seiten der einen Substanz, als Wesen, unter denen wir die Substanz erkennen. Seine falsche Auffassung des Pantheismus bei Spinoza läßt ihn dann aber die Attribute wieder als Inbegriff der Einzeldinge fassen. Das Attribut der Ausdehnung ist also die Summe aller Körper und das Denken die Summe aller denkenden Dinge. Das ist derselbe Fehler, den auch Mendelssohn machte, den wir bei der Kritik der Mendelssohnschen Spinozaauffassung schon ablehnten. Die beiden Attribute Spinozas haben für Jacobi ein „nicht trennbares" Wesen. Er sieht dieses „Nicht-Trennbare" aber nicht im Urgrund der einen Substanz, wie Spinoza es sah, sondern in einer Art von notwendiger Harmonie. Hätte Jacobi allein Spinozas Erkenntnislehre vom „formalen" und „objektiven" Sein richtig verstanden, so hätte er das nicht behaupten können.

Aber die Verkennung der Lehre Spinozas wird noch größer bei Jacobis Auffassung der Modi. Gott befindet sich bei Spinoza, so meint Jacobi hier nun, im Einzeldinge genau so wie im Ganzen.[192] Der Begriff eines Körpers muß das Wesen Gottes ganz in sich fassen. Das Gleiche gilt von jedem Modus des Denkens. Letztere sind eigentlich das Wesen Gottes, das sich fühlt. Die Modi sind mit Gott auch gleich ewig und unendlich, sie entspringen unmittelbar, auf ewige und unendliche Weise, aus Gott. Spinoza würde sich gegen eine solche Mißdeutung seiner Lehre scharf gewehrt haben. Das ist gerade die falsche, landläufige Auslegung von Spinozas Pantheismus. Gott und Welt werden als im Wesen identisch, als gleich ewig, gleich ursprünglich, als gleichsam vertauschbare Größen gebraucht. Dem gegenüber betrachtet Spinoza die Welt als eine notwendige Seinsverwirklichung Gottes. Das Wesen von Spinozas dynamischem Pantheismus erkennt Jacobi garnicht.

---

[192] Man betrachte dagegen die Behauptung: „Dem Wesen der Einzeldinge kommen keine Bestimmungen Gottes zu". So sagte Jacobi vorher. Vgl. S. 85 dieser Arbeit.

Gott und Welt haben einen innigen Zusammenhang, den von Ursache und Wirkung. Die Modi hängen total von der Substanz ab, aber nicht unmittelbar sondern mittelbar über den Weg der unendlichen Modi. Das wurde von Jacobi überhaupt nicht bemerkt. Er macht auch nicht den so nötigen Unterschied zwischen absoluter und relativer Unendlichkeit, den Spinoza auch macht, obwohl er ihn nicht richtig durchhalten kann beim Verhältnis Substanz—Attribut. Für Jacobi ist Unendlichkeit der Substanz, Unendlichkeit der Attribute und Unendlichkeit der Modi dasselbe. Dabei hat Jacobi die unendlichen Modi Spinozas und ihre Bedeutung garnicht bemerkt.

Jacobi hält Spinozas Lehre für atheistisch und fatalistisch. Zunächst kann man nicht bestreiten, daß Spinozas Lehre deterministischen Charakter hat. In der Erstlingsschrift tauchen, wie schon gezeigt wurde, manchmal auch mechanistisch und naturalistisch klingende Stellen auf. In der „Ethik" ist das durchaus nicht mehr der Fall. Den Begriff der Notwendigkeit kann man nicht als mechanistisch auffassen. Was dagegen Spinozas vermeintlichen Atheismus anbetrifft, so haben wir das bei der Behandlung von Spinozas Gottesbegriff schon abgelehnt. Diese Ablehnung braucht sich nicht allein auf den Brief an Johann Oosten (Brief 43) zu stützen. Spinozas Lehre ist durchaus nicht eine primitiv-positivistische Weltvergötterung, wie Jacobi glaubte. Spinozas „Ethik" zeugt durchaus von einem Gott, wenn er auch nicht der Gott der Persönlichkeit wie bei Jacobi ist. Spinozas Gottsubstanz ist kommunikabel, da sie selbst und alle Dinge etwas miteinander gemein haben. Deshalb braucht Spinoza für Gott auch nicht den Ausdruck Person, wie er bis dahin in der Philosophie gebraucht wurde. Jacobi betont dann mit Recht, daß Spinoza auch das eigentliche Wesen des Individuellen übersieht.

Der Versuch Jacobis, die Lehre Spinozas aus dem Rationalismus als solchem abzuleiten, ist an sich ein durchaus gangbares Unternehmen. Aber die falsche Auffassung von Spinozas Lehre mußte Jacobi hier auch zu falschen Ergebnissen führen. Bedeutend sind Jacobis Feststellungen über die Grenze menschlicher Erkenntnisfähigkeit gegenüber Spinozas totalem Erkenntniswillen. Mit Recht sagt er, daß man die Welt nicht bis ins letzte rational erfassen könne. Er geht

dabei aber wieder zu weit, er hält Spinozas Lehre einfach für unwiderlegbar.

Der Rationalismus läßt sich aber auch nicht allein aus dem Irrationalismus heraus bekämpfen. Wenn man den Rationalismus bekämpfen will, so muß man ausgehen vom Wesen des Menschen. Zunächst muß unser Suchen sich dann immer wieder richten nach dem Wesen unserer Erkenntnis. Es gilt zu sehen, daß es in der Welt des Daseienden rationale wie irrationale Faktoren gibt. Aber wir dürfen nicht dabei vergessen, daß es gerade das Wesen des Menschen ausmacht, „animal rationale" zu sein. Wäre dies nicht der Fall, so gäbe es letztlich keine Verständigungsmöglichkeit zwischen den Menschen. Daß das aber nicht der Fall ist, zeigt uns das Phänomen der Sprache.

VI. Schlußbetrachtung.

Es hat sich gezeigt, daß Mendelssohn Spinozas Lehre weit besser erfaßte als F. H. Jacobi. Das ist an sich sehr gut verständlich, denn Mendelssohn war selbst noch Rationalist, während Jacobi doch weit dem Gegensatz, dem Irrationalismus verfallen war. Abschließend kann man fragen, ob Spinozas dynamischer Pantheismus zu widerlegen ist. In der Behandlung von Spinozas Gottesbegriff ist versucht worden, Argumente gegen Spinoza zu sammeln. Spinozas großer Fehler war vor allem der, daß er nicht in metaphysischer Analogie vorging. Seine Annahme, daß die Wirkordnung der Seinsordnung entspreche, macht ihn erst richtig zum Pantheisten. Diese Annahme und seine falsche Auffassung des Unendlichkeitsbegriffes in Verbindung mit dem Notwendigkeitsbegriff begründen seinen dynamischen Pantheismus.

Spinoza fußt auf der Idee der Einheit des absolut Unendlichen mit notwendiger Seinsverwirklichung. Dieser dynamische Pantheismus bekommt dadurch Anklänge an einen Akosmismus. Das Eigensein der Welt wie auch das Phänomen der Freiheit wird von Spinoza übersehen aus Leidenschaft zum Unendlichen. So spricht Novalis vom „gotttrunkenen" Spinoza. Dieses System ist kein primitiver Positivismus einer Weltgottheit, sondern, wir möchten sagen, ein „edler" Pan-

theismus. Aber diese Lehre ist durchaus ein Intellektualismus. Es hat sich gezeigt, daß selbst in einem solchen System, wenn es gehalten werden soll, eine Reihe irrationaler Faktoren da sein müssen. Wie manchen pantheistischen Denkern fehlt auch Spinoza der Sinn für Realitäten solcher Art. Aber in der Ordnung der Welt hat auch der Pantheismus einen Sinn, nämlich den Sinn der Gegenwirkung gegen eine absolute Trennung von Gott und Welt, gegen den totalen Dualismus.

Diese kleine Untersuchung ging von dem Gedanken aus, daß Spinozas Lehre im 18. und 19. Jahrhundert einen großen Einfluß besaß und daß die Wirkung Spinozas im 19. Jahrhundert eng mit der Jacobischen und Mendelsohnschen Spinoza-Diskussion verknüpft war. Das Spinozabild war, wie in der Einleitung schon erwähnt wurde, gerade durch diese Diskussion wie auch durch das Goethe—Jacobi—Gespräch oft gefährdet. So wollte diese Abhandlung der Klärung dieser Zusammenhänge dienen und damit dem ewigen Sinn von Philosophie: der Liebe zur Wahrheit.

VII. Literaturverzeichnis.

Quellen:

Benedict de Spinoza: Opera. 2 Bde. Ausgabe: J. van Vloten et I.P.N. Land, Hagae, 1882.

M. Mendelssohn: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. 1785. Ausg. Ofen, 1819.

M. Mendelssohn: M. Mendelssohn an die Freunde Lessings, 1786, Ausg. Ofen, 1821.

F. H. Jacobi: Werke, Leipzig, 1812—1825.

F. H. Jacobi: Briefe an Fichte, Hamburg, 1799.

F. H. Jacobi: Woldemar, Königsberg, 1794. (Exemplar mit handschriftlichen Notizen Jacobis.)

F. H. Jacobi: Unveröffentlichte Briefe.

F. H. Jacobi: Auserlesener Briefwechsel, 2 Bde., Leipzig 1825 und 1827.

Übersetzungen:

Benedict de Spinoza: Kurzgefaßte Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Übers. C. Schaarschmidt, Leipzig, 1907.

Benedict de Spinoza: Ethik, übersetzt von J. Stern, Leipzig, Reclam, o. J.

Benedict de Spinoza: Der Theologisch-politische Traktat, übers. von J. Stern, Leipzig, Reclam, o. J.

Benedict de Spinoza: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes/Abhandlung vom Staate, übersetzt von Carl Gebhardt, Phil. Bibl. Bd. 95, Leipzig, 1922.

Benedict de Spinoza: Briefwechsel, übers. von J. Stern, Leipzig, Reclam, o. J.

Literatur:

Anton Antweiler: Unendlich, eine Untersuchung zur metaphysischen Wesenheit Gottes auf Grund der Mathematik, Philosophie, Theologie. Freiburger theol. Studien, H. 38, Freiburg 1934.

W. Apel: Spinozas Verhältnis zum ontologischen Gottesbeweis. Leipzig 1911.

Erich Becher: Der Begriff des Attributes bei Spinoza in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus. In: Abh. z. Philos. u. ihrer Gesch. XIX. (Halle 1905).

Siegfried Behn: Einleitung in die Metaphysik. Freiburg 1933.

O. F. Bollnow: Die Lebensphilosophie Friedrich Heinrich Jacobis. Göttinger Forschungen, H. 2, Stuttgart 1933.

August Brunner: Grundfragen der Philosophie. Freiburg 1933.

W. Dilthey: Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes. in: Gesammelte Schriften Bd. II, Leipzig u. Berlin 1914.

W. Dilthey: Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen. Werke Bd. 2.

St. v. Dunin-Borkowski: Spinoza, 4 Bde. Münster, 1933—36.

St. v. Dunin-Borkowski: Spinoza, nach 300 Jahren, Berlin und Bonn 1932.

J. Freudenthal: Spinoza, Leben und Lehre. Bearbeitet v. C. Gebhardt. Heidelberg 1927.

Carl Gebhardt: Spinoza, Lebensbeschreibungen und Gespräche. Phil. Bibl. Bd. 96 b. Leipzig 1914.

J. W. v. Goethe: Dichtung und Wahrheit.

J. W. v. Goethe: Gespräche.

Hagemann-Dyroff: Logik und Noetik. Freiburg 1909.

F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Ausg. Stuttgart 1928.

J. G. Herder: Gott, Einige Gespräche über Spinozas System nebst Shaftesbury's Naturhymnus. Gotha 1787, Ausg. Düntzer, Berlin 1879.

Max Jacobi: Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi. Leipzig 1846.

J. H. v. Kirchmann: Benedikt v. Spinozas Ethik. Berlin 1868. Phil. Bibl. Bd. IV.
G. W. Leibniz: Theodizee. Übers. von A. Buchenau, Phil. Bibl. Bd. 71, Leipzig 1925.
Fritz Mauthner: Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik u. Duplik. In: Bibl. d. Philosophen, II. Bd. München 1912.
J. Pfeiffer: Existenzphilosophie, eine Einführung in Heidegger und Jaspers. Leipzig 1933.
Erich Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen 1930.
Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen. Berlin 1933.
F. A. Schmidt: F. H. Jacobis Religionsphilosophie. Heidelberg 1905.
Heinrich Scholz: Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelsohn. In: Neudrucke seltener philosophischer Werke, hrsg. von der Kantgesellschaft, Bd. VI, Berlin 1916.
Suphan: Goethes Spinoza-Aufsatz: In: Goethe-Jahrbuch 1891.
Trendelenburg: Über Spinozas erkenntnistheoretische Position. In: Historische Beiträge zur Philosophie. II.
Überweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie, III. Teil. Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. 12. Aufl. Berlin 1924.
Alfred Wenzel: Die Weltanschauung Spinozas.
Wilh. Windelband: Geschichte der neueren Philosophie, Bd. I. 3. Aufl.
Wilh. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, herausg. von H. Heimsoeth. Tübingen 1935.
Thomas Wizenmann: Die Resultate der Jacobischen und Mendelsohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen (d. i. Wizenmann), Leipzig 1786.
Eberhard Zirngiebl: Der Jacobi–Mendelsohnstreit über Lessings Spinozismus. München 1861.

Lebenslauf.

Am 5. Januar 1914 wurde ich, Hans Hölters, in Düsseldorf als Sohn des Hüttenbeamten Jakob Hölters und seiner Ehefrau Agnes, geb. Götzen, geboren. Ich besitze die deutsche Reichsangehörigkeit und bin Katholik. Von Ostern 1924 bis Ostern 1933 besuchte ich das staatliche Prinz-Georg-Gymnasium zu Düsseldorf, das ich am 11. März 1933 mit dem Zeugnis der Reife eines Reform-Realgymnasiums verließ.

Anschließend studierte ich vom Sommer-Semester 1933 bis zum Sommer-Semester 1934 in Bonn, im Winter-Semester 1934 in München und dann wieder in Bonn Philosophie, Psychologie und Deutsch. Seit dem Winter-Semester 1936 bin ich als assistierender Bücherwart am Philosophischen Seminar Abt. B. tätig.

Allen meinen akademischen Lehrern möchte ich an dieser Stelle herzlich danken für die mir erwiesene Förderung. Herrn Prof. Dr. Alois Dempf habe ich zu danken für die Erteilung der Arbeit. Mein besonderer Dank gilt meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Siegfried Behn, für die Übernahme der Arbeit und für mannigfache Förderung.

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Februar 1938.